SCIENCES HUMAINES

La sociologie de A à Z

DEUXIÈME ÉDITION

Jean-François Fortier
François Pizarro Noël

Pearson
ERPI

espace ERPI

Explorez la matière

Grâce à l'espace ERPI, l'interactivité prend tout son sens et les apprentissages n'auront jamais été aussi simplifiés.

Tout à portée de vos doigts, tout au même endroit : exercices, tests, simulations, activités et même plus.



ACTIVEZ VOTRE CODE D'ACCÈS





CONNEXION HORS LIGNE

Accédez au contenu de votre manuel en tout temps grâce à l'application ERPI, avec ou sans connexion internet.



EXPÉRIENCE INTÉGRÉE

Étudiez dans un parcours d'apprentissage soutenu par des activités numériques enrichissant votre lecture.



ÉTUDE ET RÉVISION SIMPLIFIÉES

Validez vos connaissances grâce aux exercices, tests et simulations avec rétroaction automatique.



FACILE À UTILISER

Un espace intuitif avec une connexion et une navigation simples.

La sociologie de A à Z

DEUXIÈME ÉDITION

SCIENCES HUMAINES

La sociologie de A à Z

DEUXIÈME ÉDITION

Jean-François Fortier
Cégep de Sherbrooke

François Pizarro Noël
Université du Québec à Montréal

Pearson
ERPI

Développement éditorial
Marie-Claude Côté

Gestion de projet
Yasmine Mazani

Révision linguistique
Emmanuel Dalmenesche

Correction d'épreuves
Mariane Landriau

Recherche iconographique et libération de droits
Aude Maggiori et Andrée-Anne Tremblay

Direction artistique
Hélène Cousineau

Gestion des réalisations graphiques
Estelle Cuillerier

Conception de la couverture
Andrée Lauzon

Conception graphique
Andrée Lauzon

Réalisation graphique
Isabel Lafleur

Sources des photographies
Couverture : Free-Photos/Pixabay ; pages X et 1: Photonica/Getty Images ; page 36 : Simon Wijers/Unsplash ; page 37 : Janko Ferlic/Unsplash

Membre du groupe Pearson Education depuis 1989

1611, boulevard Crémazie Est, 10e étage
Montréal (Québec) H2M 2P2
Canada
Téléphone : 514 334-2690
Télécopieur : 514 334-4720
information@pearsonerpi.com
pearsonerpi.com



Dépôt légal – Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2018
Dépôt légal – Bibliothèque et Archives Canada, 2018

Imprimé au Canada 4567890 II 25 24 23 22
ISBN 978-2-7613-8924-2 20817 ABCD SM9

Remerciements

Un grand nombre de personnes ont participé à la conception de ce projet, et c'est grâce à leurs commentaires et à leurs réflexions qu'aujourd'hui vous avez entre les mains cet ouvrage accompli. Nous tenons donc à les remercier chaleureusement.

Tout d'abord, Bruno Desorcy, chercheur-sociologue indépendant, a eu l'idée de l'ouvrage, mais il a dû malheureusement annuler sa participation.

Rahabi Benaïche (Collège de Rosemont), Martin Giroux et Élaine Biron (Cégep de Saint-Laurent), Nicole Fleurant (Collège Édouard-Montpetit) ainsi que Michel Lalonde (Cégep du Vieux Montréal) sont allés au-delà de leur mandat de lecteurs en nous aidant à préciser les paramètres généraux qui ont présidé à la rédaction de la première édition de l'ouvrage.

Geneviève Perreault (Cégep Marie-Victorin), Robert Ménard (Cégep régional de Lanaudière à Terrebonne), Nancy Moreau et Chantal Lagacé (Collège de Maisonneuve) ont alimenté notre réflexion grâce aux judicieux commentaires qu'ils ont émis lors de groupes de discussion ou de rapports de lecture.

Les consultants et consultantes de cette deuxième édition :

Mélina Bouffard (Centre d'études collégiales de Montmagny)

Cochise Brunet-Trait (Cégep de Baie-Comeau)

Jessica Crossan (Centre d'études collégiales en Charlevoix)

Guillaume Fradette (Collège de Maisonneuve)

Valérie Lessard (Cégep de Granby Haute-Yamaska)

Maxime Marcoux-Moisan (Collège Montmorency)

Isabelle Morin (Cégep de Limoilou)

Patrick Antoine Nlep (Cégep Beauce-Appalaches)

Les membres de la dynamique équipe de Pearson ERPI :

Marie-Claude Côté, pour le développement éditorial

Yasmine Mazani, pour la gestion du projet

Emmanuel Dalmenesche, pour la révision linguistique

Nous adressons un merci tout particulier aux personnes suivantes :

Éric N. Duhaime, lecteur averti de certaines entrées

Les amis et amies, les collègues enseignants et enseignantes ainsi que les étudiants et étudiantes qui se sont donnés la peine de commenter et de suggérer des améliorations

Nos amoureuses respectives, Marie-Ève et Estelle, pour leur patience et leur soutien

Jean-François Fortier et François Pizarro Noël

Une édition **dynamisée** pour une meilleure **application** des **apprentissages**

Cette seconde édition dynamisée s'appuie sur les parcours thématiques et le contenu stimulant qui ont fait la notoriété de l'édition précédente. Elle renforce la compréhension des concepts et des théories sociologiques, et constitue l'outil indispensable pour porter un regard éclairé sur la société actuelle.

Voici quelques-unes de ses nouveautés.

- Des réseaux de concepts aident à comprendre les liens entre différentes notions.
- Les activités d'apprentissage peuvent être réalisées selon la planification de cours choisie par l'enseignant ou l'enseignante.
- Une section « Applications de la sociologie » favorise les débats autour de phénomènes sociologiques, grâce aux parcours thématiques, aux réseaux de concepts (aussi en version animée) et aux activités d'apprentissage.
- Plus de 20 entrées conceptuelles ont été ajoutées.
- Les données de la première édition ont été actualisées et enrichies.

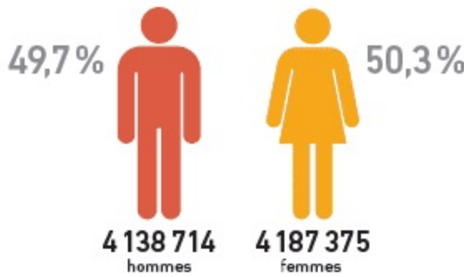
A B C **D** E F G H I J K L M N O P Q R S T U V W X Y Z

de Montréal ou dans la Capitale-Nationale, mais, en région, c'est dans les villes comme Sherbrooke, Rivière-du-Loup ou Rouyn-Noranda que l'accroissement démographique est le plus important ou, du moins, que la décroissance est la plus faible (ISQ, 2016). Au total, 47,6 % des Québécois résident dans des municipalités de plus de 100 000 habitants, et à peine 15,6 % dans des municipalités de moins de 5 000 habitants (ISQ, 2017).

La population québécoise vieillit

Notons tout d'abord que la population québécoise se compose de 49,7 % d'hommes et de 50,3 % de femmes.

24 Répartition hommes-femmes au Québec



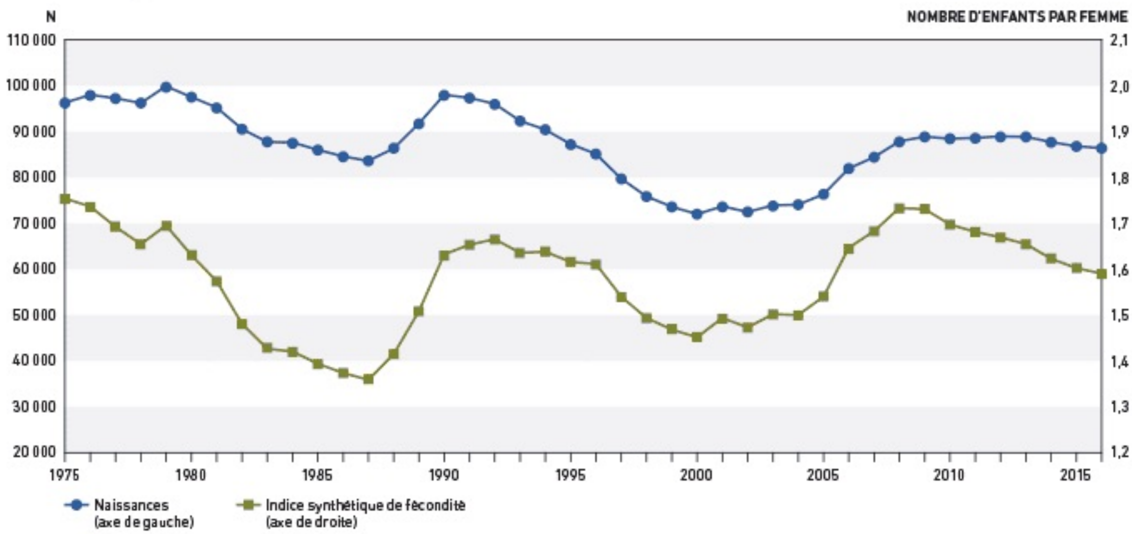
Source des données : Institut de la statistique du Québec, *Le Québec chiffres en main*, édition 2017, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/pdf/qcm2017_fr.pdf.

Concernant la composition de la population par groupes d'âge, deux phénomènes majeurs peuvent être soulignés :

- Depuis le début des années 1970, le Québec connaît un phénomène de dénatalité, c'est-à-dire que, depuis cette époque, l'indice de fécondité est inférieur au taux de renouvellement naturel de la population, établi à 2,1 enfants par femme. Malgré une augmentation du nombre des naissances au début des années 2000, l'indice de fécondité n'était que de 1,60 enfant par femme en 2016.
- Corollairement, le Québec connaît un vieillissement démographique. On parle de vieillissement lorsque la catégorie des personnes âgées de 65 ans et plus dépasse le seuil de 8 % de la population totale, seuil qui a été franchi au Québec au milieu des années 1970. Entre 1950 et 2016, le poids démographique des 65 ans et plus est passé de 5,7 % à 18,1 % de la population. Selon les projections, il pourrait s'élever à 25 % en 2030 et atteindre près de 30 % en 2050.

Le vieillissement de la population contribue à la transformation de la pyramide des âges, comme l'illustre le graphique 27.

25 Nombre de naissances et indice synthétique de fécondité, Québec, 1975-2016



Source : Institut de la statistique du Québec, *Coup d'œil démographique*, avril 2017, numéro 54, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bulletins/coupdoeil-no54.pdf.

86

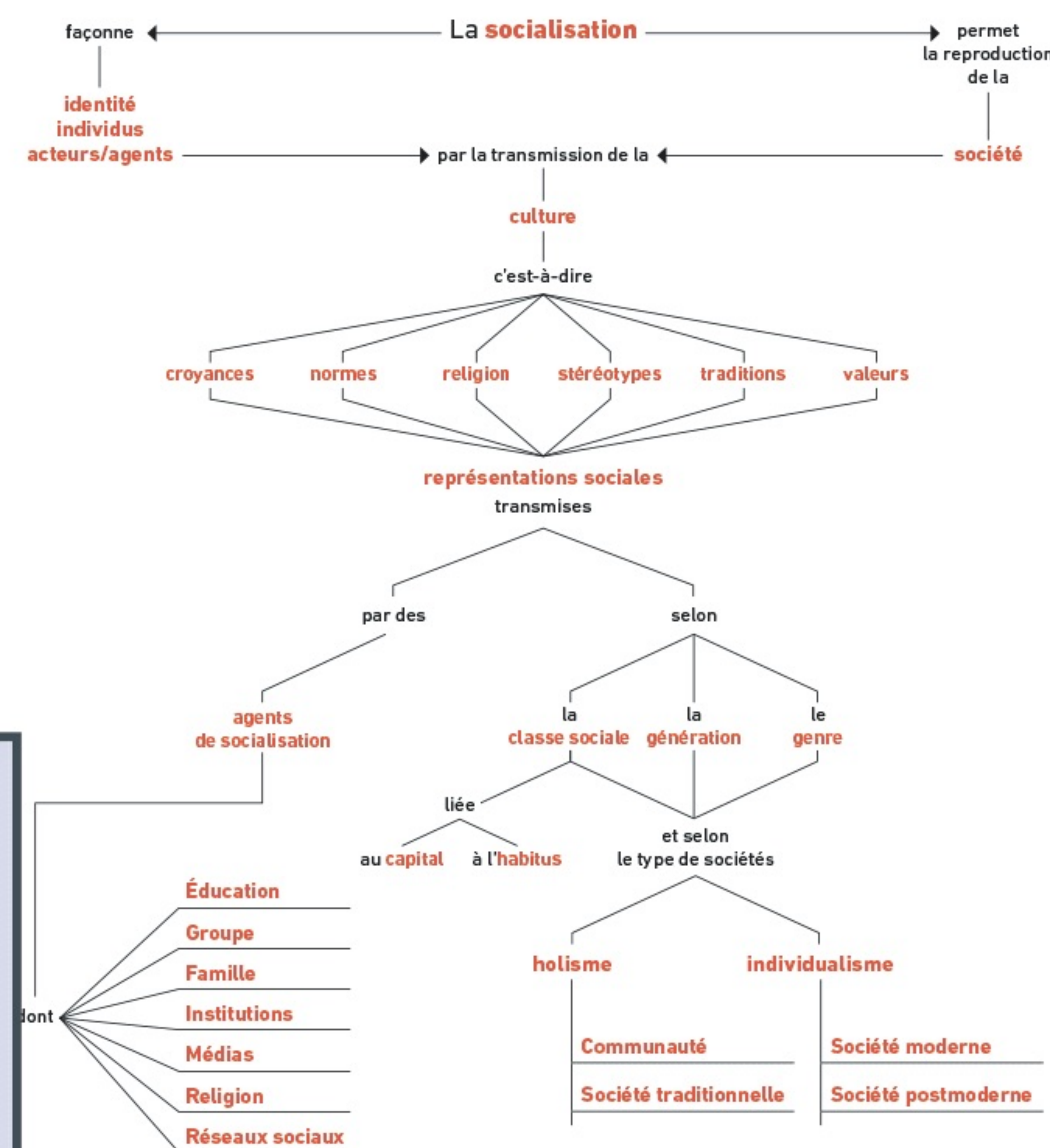


MATÉRIEL NUMÉRIQUE

Rendez-vous sur **l'espace ERPI**, plateforme d'exercices et d'évaluation en ligne, pour réviser le cours et accéder à tout le matériel complémentaire.

Utilisez Multimedia pour bénéficier d'une variété de ressources présentées dans un environnement convivial et intuitif. **Repérez** en particulier les codes QR, dans la partie 1 du livre, pour accéder aux réseaux de concepts animés et expliqués.







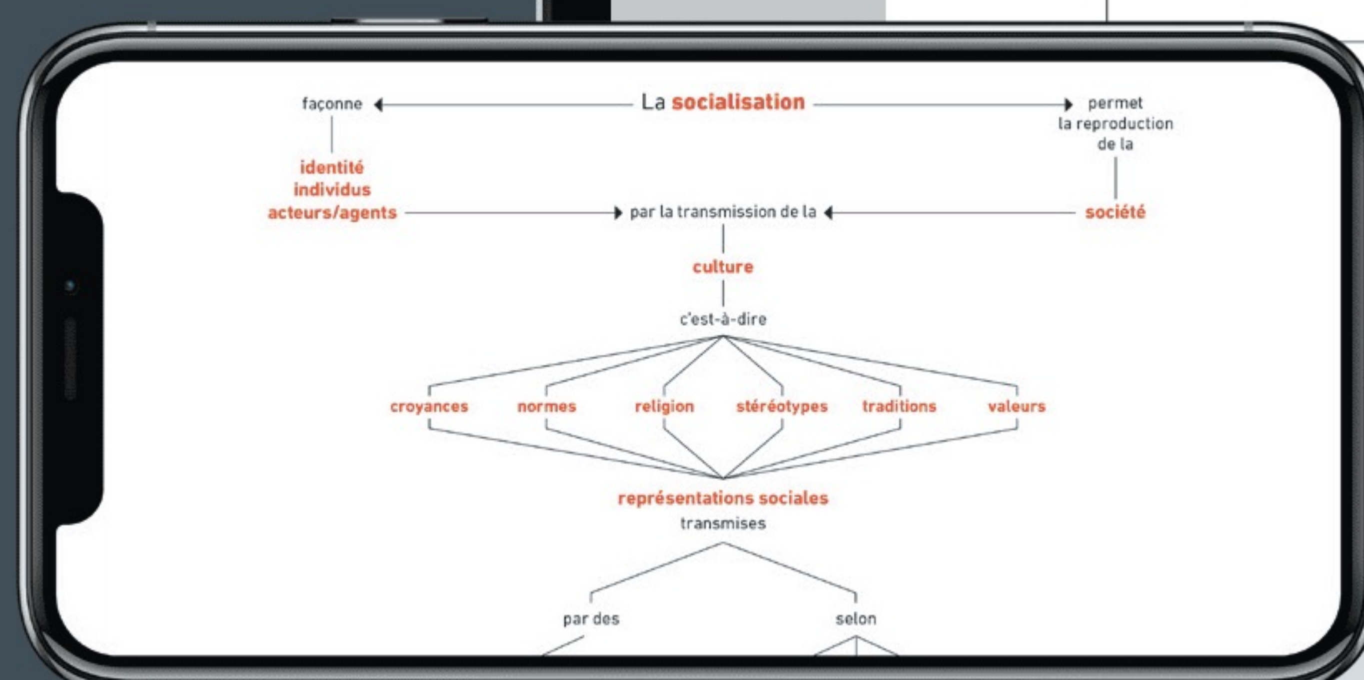


Table des matières

PARTIE 1 Applications de la sociologie

PARTIE 2 Concepts clés de la sociologie





PARTIE 1

Applications de la sociologie

Sommaire



12 parcours thématiques

Ces parcours thématiques permettent au lecteur de choisir un thème et d'explorer à sa guise les principaux concepts auxquels il renvoie.

1. La sociologie
2. Les pères fondateurs
3. Les courants théoriques
4. Identité et socialisation
5. Culture et institution
6. Famille et société
7. Politique et société
8. Économie et société
9. Espace et société
10. Sociétés traditionnelles, modernes, postmodernes
11. Pauvreté, inégalités sociales et discrimination
12. La société québécoise en perspective

Introduction à la sociologie

PARCOURS 1

La sociologie

PARCOURS 2

Les pères fondateurs

PARCOURS 3

Les courants théoriques

PARCOURS 4

Identité et socialisation

PARCOURS 5

Culture et institution

Thèmes sociologiques



5 réseaux de concepts

Ces réseaux de concepts permettent de constater comment les concepts sociologiques s'articulent les uns aux autres.

RÉSEAU 1

La sociologie



La **sociologie**

ses pères fondateurs sont **Marx** • **Durkheim** • **Weber**

développe

différents courants théoriques
- **Culturalisme**
- **Écologie urbaine**
- **Féminisme**
- **Fonctionnalisme**
- **Holisme**
- **Individualisme méthodologique**
- **Interactionnisme symbolique**
- **Marxismes**
- **Matérialisme historique**

différentes perspectives théoriques
- **Déterminisme social**
- **Évolutionnisme**
- **Macrosociologie/ microsociologie**
- **Morphologie sociale**

utilise différentes **méthodes** afin de rompre avec le **sens commun** pour étudier la **société** ou les **faits sociaux**

et ses diverses composantes
- **Acteur/agent**
- **Classe sociale**
- **Culture**
- **Groupe**
- **Individu**
- **Institution**
- **Représentations sociales**
- **Réseaux**

et ses divers processus
- **Acculturation**
- **Cohésion sociale**
- **Contrôle social**
- **Intégration/régulation**
- **Socialisation**

afin de comprendre divers aspects
- **Changement social**
- **Déviance**
- **Économie**
- **Mode de vie**
- **Politique**
- **Problèmes sociaux**
- **Stratification sociale**

RÉSEAU 2

La socialisation



La **socialisation**

façonne: **identité** / **individus** / **acteurs/agents** → par la transmission de la **culture**

permet la reproduction de la **société** → par la transmission de la **culture**

culture, c'est-à-dire: **croyances**, **normes**, **religion**, **stéréotypes**, **traditions**, **valeurs** → **représentations sociales**

représentations sociales transmises

- par des **agents de socialisation**, dont:
  - **Éducation**
  - **Groupe**
  - **Famille**
  - **Institutions**
  - **Médias**
  - **Religion**
  - **Réseaux**
- selon
  - la **classe sociale**, liée au **capital** / à l'**habitus**
  - la **génération**
  - le **genre**
  - et selon le type de sociétés
    - **holisme**: **Communauté**, **Société traditionnelle**
    - **individualisme**: **Société moderne**, **Société postmoderne**

RÉSEAU 3

La culture



La **culture**

façonne → l'**identité**
- du **groupe**
- de l'**individu**
  - **habitus**
  - **rôle**
- de la **société**
  - **ethnie**
  - **nation/nationalisme**

par le biais de la **socialisation**

- qui diffère selon
  - la **classe sociale**
  - la **génération**
  - le **genre**
- qui est transmise par les
  - **agents de socialisation**

a plusieurs composantes	est au cœur de différents processus sociaux	diffère selon le type de groupement social	implique différents enjeux sociaux
Croyances	**Adaptation sociale**	**Communauté**	**Acculturation**
Normes	**Contrôle social**	**Holisme**	**Ethnocentrisme**
Religion	**Domination**	**Individualisme**	**Multiculturalisme/ interculturalisme**
Représentations sociales	**Intégration/régulation**	**Société**	**Relativisme**
Traditions	**Violence symbolique**		**Sécularisation/ laïcisation**
Stéréotypes			
Valeurs			

RÉSEAU 4

Le changement social



Le **changement social**

est l'étude de la transformation de la **société**

→ selon diverses théories

- la pensé des pères fondateurs
  - **Marx** • **Durkheim** • **Weber**
- les différents courants de la sociologie
  - **Culturalisme**
  - **Déterminisme social**
  - **Écologie urbaine**
  - **Évolutionnisme**
  - **Féminisme**
  - **Fonctionnalisme**
  - **Holisme**
  - **Individualisme**
  - **Interactionnisme**
  - **Marxismes**
  - **Matérialisme historique**

→ selon une typologie distinguant

- **société traditionnelle**
- **société moderne**
- **société postmoderne**

dont l'étude repose sur plusieurs caractéristiques liées

à la **culture**	au **politique**	à l'**économie**	à l'**espace**
Identité	**Démocratie**	**Capitalisme**	**Déterritorialisation**
Individualisme	**État**	**Classes sociales**	**Ruralité**
Religion	**Idéologie**	**Mondialisation/ globalisation**	**Territoire**
Tradition	**Mouvements sociaux**	**Société de consommation**	**Ville**

RÉSEAU 5

Les problèmes sociaux



Les **problèmes sociaux**

- sont des problèmes qui exigent qu'on y réponde
- relèvent des **inégalités sociales**
  - par exemple dans le domaine de la santé ou de l'**économie**
    - **pauvreté**
  - qui sont le fruit de processus multiples
    - **discrimination**
    - **domination**
    - **exclusion**
    - **ghettoïsation** et **gentrification**
    - **ségrégation**
    - **stigmatisation**
  - qui se traduisent dans des **idéologies** et des comportements
    - **ethnocentrisme**
    - **homophobie**
    - **racisme**
    - **sexisme**





Activités

Ces activités pédagogiques permettent au lecteur de s'approprier les contenus théoriques en s'exerçant à leur manipulation.

1 Questions de connaissances

Cette section propose des questions de connaissances qui vous permettront de vous familiariser avec les concepts de la partie 2. Si vous manquez de place pour répondre, utilisez une feuille séparée.

1.1 Acculturation (P. 38)

L'acculturation est le processus par lequel une culture s'impose à une autre. Vrai ou faux ? Expliquez votre réponse.

1.2 Anomie (P. 46)

Expliquez la différence entre la conception de l'anomie chez Durkheim et chez Merton.

1.3 Bourgeoisie/prolétariat (P. 47)

Pourquoi, selon Karl Marx, les bourgeois et les prolétaires sont-ils engagés dans une « lutte des classes » ?

1.4 Capital (P. 47)

Comment les différentes formes de capital se répartissent-elles entres les groupes sociaux ?

1.5 Capitalisme (P. 51)

En quoi peut-on dire que le capitalisme est un phénomène moderne ?

1.6 Changement social (P. 61)

À quel point de vue correspond l'idée que le changement social ne résulte pas de l'action d'individus isolés ?

1.7 Classe sociale (P. 66)

À quelle conception des classes sociales l'expression « classe moyenne » appartient-elle ?

1.8 Contrôle social (P. 73)

a) Quelle est la principale conséquence du contrôle social ?

b) En quoi, à lui seul, le regard qu'un individu porte sur un autre individu met-il en branle des mécanismes de contrôle social ?

1.9 Culture (P. 77)

Quelles sont les limites de la conception « culturaliste », ou « anthropologique », de la culture ?

1.10 Démocratie (P. 82)

Expliquez quelles sont les trois conceptions de la démocratie.

1.11 Déterminisme social (P. 89)

Le déterminisme social abolit-il forcément le rôle de la volonté humaine ?

1.12 Déviance (P. 91)

En quoi la déviance peut-elle être considérée comme utile ou nuisible à la société ?

1.13 Discrimination (P. 94)

Donnez des exemples de discrimination directe, de discrimination indirecte et de discrimination systémique.

1.14 Durkheim, Émile (P. 99)

Expliquez pourquoi, selon Durkheim, l'hétérogénéité de la société moderne devrait mener à une nouvelle forme de solidarité sociale.

1.15 Élite (P. 115)

Expliquez la différence entre la conception moniste et la conception pluraliste du phénomène de l'élite.

1.16 Exploitation (P. 129)

Expliquez pourquoi, selon Karl Marx, la personne qui travaille est exploitée.

1.17 Fonctionnalisme (P. 135)

Quelle est la distinction entre « fonction latente » et « fonction manifeste » ?

1.18 Genre (P. 138)

Expliquez le sens de l'affirmation : « Le genre est à la culture ce que le sexe est à la nature. »

1.19 Ghettoïsation (P. 139)

La ghettoïsation est le processus par lequel un groupe ethnique est isolé. Vrai ou faux ? Expliquez votre réponse.

1.20 Habitus (P. 141)

Expliquez ce qu'est l'habitus de classe et donnez-en deux exemples.

1.21 *Homo œconomicus* (P. 143)

Quelles sont les critiques sociologiques de la notion d'*homo œconomicus* ?

1.22 Identité (P. 148)

L'identité sociale d'un individu est le fruit de multiples identifications. Expliquez en quoi.

1.23 Idéologie (P. 151)

Quelles sont les trois dimensions de l'idéologie selon Paul Ricœur ? Expliquez-les.

1.24 Individualisme (P. 157)

L'individualisme ne doit pas être confondu avec l'égoïsme. Expliquez pourquoi.

1.25 Inégalités sociales (P. 161)

Les inégalités sociales sont des différences entre les diverses conditions économiques des membres d'une société. Vrai ou faux ? Expliquez votre réponse.

1.26 Intégration/régulation (P. 164)

Selon Émile Durkheim, en quoi l'intégration assure-t-elle la cohésion sociale ?

1.27 Marx, Karl (P. 169)

Selon Marx, que devait-il advenir des classes sociales ?

1.28 Mondialisation/globalisation (P. 184)

Quelles sont les différences entre la mondialisation et la globalisation ?

1.29 Multiculturalisme/interculturalisme (P. 189)

Quelles sont les différences entre la conception « multiculturaliste » et la conception « interculturaliste » de l'intégration sociale ?

1.30 Normes (P. 195)

Expliquez la différence entre les normes sociales formelles et informelles.

1.31 Pauvreté (P. 197)

Quelles sont les explications sociologiques de la pauvreté ?

1.32 Pouvoir (P. 209)

Le pouvoir n'implique pas l'absence de résistance. Expliquez pourquoi.

1.33 Problèmes sociaux (P. 212)

À quoi s'intéressent les sociologues qui se penchent sur le phénomène des problèmes sociaux ?

1.34 Religion (P. 215)

Expliquez les différences entre une Église et une secte.

1.35 Sécularisation/laïcisation (P. 227)

Quelle est la différence entre la sécularisation et la laïcisation ?

1.36 Socialisation (P. 231)

La socialisation n'est pas une programmation de l'individu. Expliquez pourquoi.

1.37 Société (P. 235)

Quelle est la différence entre une « communauté » et une « société » ?

1.38 Ville et urbanisation (P. 255)

L'urbanisation doit être pensée comme la généralisation d'un mode de vie, l'« urbanité ».
Expliquez cette affirmation.

1.39 Weber, Max (P. 260)

En quoi la théorie de l'ordre social de Weber peut-elle être qualifiée de multidimensionnelle ?

2 Questions de compréhension et de synthèse

Cette section vous fera travailler votre habileté à structurer vos idées. Utilisez les parcours thématiques de la partie 1 et les notions de la partie 2 pour répondre aux questions. Si vous manquez de place pour répondre, utilisez une feuille séparée.

2.1 La sociologie — parcours 1 (P. 4)

En recourant à au moins cinq concepts pertinents, expliquez la particularité de l'approche sociologique.

2.2 Les pères fondateurs — parcours 2 (P. 4)

Karl Marx

Quels sont les principaux apports de la pensée de Karl Marx à la pensée sociologique ?
Expliquez-les.

Émile Durkheim

Quels sont les principaux apports de la pensée d'Émile Durkheim à la pensée sociologique ? Expliquez-les.

Max Weber

Quels sont les principaux apports de la pensée de Max Weber à la pensée sociologique ? Expliquez-les.

2.3 Les courants théoriques — parcours 3 (P. 4)

Expliquez la différence entre deux courants théoriques (de votre choix).

2.4 Identité et socialisation — parcours 4 (P. 4)

En quoi, du point de vue de la sociologie, l'identité individuelle est-elle un phénomène social ?

2.5 Culture et institution — parcours 5 (P. 4)

Quel est le rôle de la culture et des institutions dans l'organisation sociale ?

2.6 Famille et société — parcours 6 (P. 5)

Quel est le rôle de la famille dans l'organisation sociale ? Expliquez en quoi ce rôle s'est transformé.

2.7 Politique et société — parcours 7 (P. 5)

Quelle est la particularité de la perspective sociologique lorsqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes politiques ?

2.8 Économie et société — parcours 8 (P. 5)

Quelle est la particularité de la perspective sociologique lorsqu'il s'agit d'expliquer les phénomènes économiques ?

2.9 Espace et société — parcours 9 (P. 5)

La perspective sociologique rend compte de différentes manières de la dimension « spatiale » des phénomènes humains. Expliquez en quoi elles consistent.

2.10 Sociétés traditionnelles, modernes, postmodernes — parcours 10 (P. 5)

Quelles sont les principales transformations sociales impliquées dans le passage des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes, puis postmodernes ?

2.11 Pauvreté, inégalités sociales et discrimination — parcours 11 (P. 5)

En quoi le phénomène des inégalités sociales est-il complexe et multidimensionnel ?

2.12 La société québécoise en perspective — parcours 12 (P. 5)

Brossez un portrait de la société québécoise et de ses transformations.

3 Suggestions de travaux intégrateurs

Rendez compte de phénomènes sociaux en réalisant ces travaux intégrateurs. Utilisez l'espace sous chacune des questions pour faire votre plan, recueillir vos notes de lecture ou noter les phrases importantes qui pourraient vous aider à réaliser l'activité.

3.1 La sociologie et les pères fondateurs

À partir des entrées des parcours thématiques « La sociologie » et « Les pères fondateurs » et d'autres concepts pertinents, présentez une analyse sociologique d'un phénomène social de votre choix

Étapes de réalisation :

- Sélectionner un phénomène social.
- Définir et décrire ce phénomène social en menant une recherche documentaire.
- Analyser ce phénomène social sous l'angle de la pensée des pères fondateurs de la sociologie :
  - Karl Marx ;
  - Émile Durkheim ;
  - Max Weber.
- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer en classe une discussion sur l'apport des pères fondateurs à l'analyse des phénomènes sociaux contemporains.

Mon plan

3.2 Application d'un courant théorique

À partir des entrées du parcours thématique « Les courants théoriques » et d'autres concepts pertinents, présentez une analyse sociologique d'un phénomène social de votre choix.

Étapes de réalisation :

- Sélectionner un phénomène social et un courant théorique.
- Expliquer le courant théorique choisi.
- Définir et décrire le phénomène social en menant une recherche documentaire.
- Analyser ce phénomène social sous l'angle du courant théorique choisi.

- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer en classe une discussion sur l'apport des courants théoriques à l'analyse des phénomènes sociaux contemporains.

Mon plan

3.3 Immigration et intégration sociale

À partir des entrées des parcours thématiques « Identité et socialisation » et « Culture et institution » et d'autres concepts pertinents, présentez une analyse sociologique du parcours de vie d'une famille immigrante.

Étapes de réalisation :

- Choisir une famille immigrante.
- Construire un questionnaire et mener une entrevue semi-directive avec cette famille.
- Analyser le parcours de vie (départ, arrivée, installation, etc.) de cette famille sous l'angle :
  - du processus d'acculturation ;
  - des enjeux de l'intégration sociale.
- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer en classe une discussion sur les enjeux de l'intégration sociale.

Mon plan

3.4 Identité et déviance

À partir des entrées des parcours thématiques « Identité et socialisation » et « Culture et institution » et d'autres concepts pertinents, présentez une analyse sociologique d'un phénomène « déviant ».

Étapes de réalisation :

- Sélectionner un phénomène « déviant ».
- Définir et décrire ce phénomène en menant une recherche documentaire.
- Analyser ce phénomène sous l'angle de la réflexion sociologique concernant l'identité, la culture et la déviance.
- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer en classe une discussion sur les rapports entre identité et déviance.

Mon plan

3.5 Culture et médias

À partir des entrées du parcours thématique « Culture et institution » et d'autres concepts pertinents, présentez une analyse sociologique d'une production médiatique.

Étapes de réalisation :

- Sélectionner une production médiatique (article de journal, émission radiophonique ou télévisuelle, film, publicité, site web, etc.).
- Décrire et expliquer cette production médiatique.
- Analyser cette production médiatique sous l'angle des cinq questions de l'analyse des médias selon H.D. Lasswell (Qui ? Dit quoi ? À qui ? Par quel canal ? Avec quel effet ?).
- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer en classe une discussion sur l'univers médiatique contemporain.

Mon plan

3.6 Analyse d'un mouvement social

Consigne : À partir des entrées du parcours thématique « Politique et société » et d'autres concepts pertinents, présentez une analyse sociologique d'un mouvement social.

Étapes de réalisation :

- Sélectionner un mouvement social.
- Définir et décrire ce mouvement social en menant une recherche documentaire.
- Analyser ce mouvement social sous l'angle des principes d'identité, d'opposition et de totalité.
- Expliquer la contribution de ce mouvement social à la dynamique politique de la société québécoise.
- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer en classe une discussion sur la dynamique du changement social.

Mon plan

3.7 Analyse des conditions sociales de la culture matérielle

À partir des entrées des parcours thématiques « Culture et institution » et « Économie et société » et d'autres concepts pertinents, présentez une analyse sociologique de la culture matérielle des Québécois âgés de 15 à 25 ans.

Étapes de réalisation :

- Définir les principaux aspects de la culture matérielle des Québécois âgés de 15 à 25 ans.
- Analyser cette culture matérielle en faisant référence :
  - à ses causes et à ses conséquences sur le plan du phénomène de la mondialisation ;
  - à ses causes et à ses conséquences sur le plan du phénomène de la globalisation ;
  - à ses liens directs ou indirects avec le phénomène de la société de consommation.
- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer en classe une discussion sur les conditions sociales de cette culture matérielle.

Mon plan

3.8 Analyse d'un problème social

À partir des entrées du parcours thématique «Pauvreté, inégalité et discrimination» et d'autres concepts pertinents, présentez une analyse sociologique d'un problème social.

Étapes de réalisation :

- Sélectionner un problème social.
- Définir et décrire ce problème social en menant une recherche documentaire.
- Analyser ce problème social en détaillant les points suivants :
  - Catégories ou groupes sociaux impliqués ;
  - Causes et conséquences sociales du problème ;
  - Construction sociale du problème ;
  - Modalités de prise en charge collective du problème.
- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer en classe une discussion sur la dynamique sociale des problèmes sociaux.

Mon plan

3.9 Enquête de sociologie urbaine

À partir des entrées du parcours thématique «Espace et société» et d'autres concepts pertinents, menez une enquête de sociologie urbaine sur un quartier de la ville.

Étapes de réalisation :

- Répartir entre vous les quartiers à étudier.
- Faire une recherche documentaire portant sur les points suivants :
  - Histoire du quartier ;
  - Profil sociodémographique du quartier.
- Effectuer des observations directes (parcourir le quartier et le décrire).
- Mener des entrevues semi-directives avec :
  - un membre d'une institution publique ;
  - un membre d'un organisme communautaire ;
  - deux résidents.

- Rédiger un rapport d'analyse et le présenter en classe.
- Animer une discussion sur la dynamique urbaine générale dégagée de l'étude de quartiers particuliers.

Mon plan

3.10 Analyse thématique d'un phénomène social

À partir d'une ou de plusieurs méthodes d'enquête (recherche documentaire, observation participante, entretien, etc.) et à l'aide de concepts pertinents, présentez une analyse sociologique d'un phénomène social sous un des angles suivants :

- Individualisme
- Inégalités liées aux classes sociales
- Inégalités sociales de genre
- Inégalités sociales intergénérationnelles
- Origines ethnoculturelles
- Différenciation des modes de vie urbains et ruraux
- Etc.

Mon plan



PARTIE 2

Concepts clés de la sociologie

Les notions clés, les grandes théories et les idées des principaux auteurs sont expliquées au lecteur avec rigueur et de manière vivante. Au détour de définitions conceptuelles claires et précises, il pourra jeter un regard différent sur le quotidien, sur la société en général et sur la société québécoise en particulier.

Acculturation

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **déviance** (P. 91) / **écologie urbaine** (P. 101) / **habitus** (P. 141) / **immigration** (P. 153) / **métissage culturel** (P. 179) / **ruralité** (P. 221)

Quand deux **cultures** ou plus se rencontrent et cohabitent pendant une longue période, des influences réciproques surviennent : la culture des arrivants (ou des immigrants) et la culture des personnes qui les accueillent se transforment. C'est ce qu'on nomme l'« acculturation », c'est-à-dire, principalement, le phénomène de transformation culturelle graduelle d'un groupe au contact d'un autre groupe.

Dans leur célèbre « Memorandum for the study of acculturation », publié en 1936, Redfield, Linton et Herskovits définissent l'acculturation comme « l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles culturels initiaux de l'un ou des deux groupes » (Boudon et collab., 2005). La notion a été introduite aux États-Unis, à l'époque des tentatives plus ou moins fructueuses d'assimilation des Amérindiens à la culture anglo-saxonne. Elle a ensuite nourri la réflexion anthropologique concernant la colonisation pratiquée par les pays européens. Aujourd'hui, elle est appliquée à de nombreux cas de rencontres entre univers culturels ou entre sous-cultures, dans le contexte de l'arrivée en ville de populations paysannes ou dans celui de la **mobilité sociale**, par exemple.

Les théories de l'acculturation font l'objet de nombreuses critiques. Tout d'abord, la notion d'acculturation rimerait trop avec celle d'assimilation, phénomène consistant pour un groupe dit « dominant » à imposer sa culture à un groupe dit « dominé ». Elle servirait ainsi à justifier des formes coloniales ou néocoloniales de domination culturelle (« acculturation forcée » et « acculturation planifiée », menant toutes deux à des formes d'*ethnocide*, c'est-à-dire de destruction d'une identité

1 La culture immigrée, une culture de transition

En se fondant sur sa propre expérience, l'écrivain et dramaturge québécois d'origine italienne Marco Micone (1989, 1990) a développé la notion de « culture immigrée » pour rendre compte de la complexité du processus d'acculturation dans le contexte de l'immigration. Cette manière de penser se distingue à la fois d'une **intégration** sociale réduite à l'assimilation progressive par les immigrants de la culture de leur société d'accueil, telle qu'elle découle souvent d'une conception ethnique de la **nation**, et de la visée du **multiculturalisme** consistant à préserver intégralement la culture d'origine de l'individu ou du groupe immigrant. Dans la mesure où elles reposent sur une conception statique et réductrice de la culture, ces deux visions apparemment contraires s'exposeraient en fait au même écueil : contribuer à la folklorisation des cultures, c'est-à-dire à leur pétrification dans des traits superficiels.

La notion de « culture immigrée » vise à saisir un processus de transformation culturelle, dont ne tiennent pas compte ces deux visions, qui découle du processus d'émigration lui-même. À partir d'un socle culturel particulier, lié à l'héritage culturel qu'il tient de sa société d'origine non moins qu'à ses propres expériences personnelles, l'immigrant subit un ensemble d'épreuves pouvant prendre différentes formes : choc culturel, perte de statut social, désorganisation morale, etc. Au contact de sa nouvelle réalité sociale, l'immigrant s'attache à conserver certains aspects de son univers culturel d'origine, se déleste d'autres aspects, intériorise de nouvelles manières d'être ou s'accommode de nouvelles attentes culturelles à son égard.

Progressivement, souvent sans même s'en rendre compte, l'immigrant se retrouve dans une espèce d'entre-deux plus ou moins confortable ou inconfortable ; ni tout à fait d'« ici », ni tout à fait d'« ailleurs ». Véritable « culture de transition », la « culture immigrée » est donc une forme de culture qui, dans des proportions variables, retient certains éléments

de la culture d'origine et en emprunte d'autres à la culture d'accueil, les transformant ainsi toutes deux pour aboutir à une **identité** collective originale.

De ce point de vue, il n'y a pas de culture « grecque », « italienne », « portugaise », « haïtienne » ou autre au Québec. Il y a un ensemble complexe de « cultures immigrées » toujours en train de se faire et de se défaire au contact d'une culture québécoise, elle-même issue de l'histoire, différenciée et en recomposition constante. Et toutes ces « cultures » entrent en rapport selon diverses modalités (coopération ou compétition, domination ou résistance, curiosité ou hostilité, etc.).

Dans le contexte de l'immigration, le processus d'acculturation peut être envisagé de façon plus fine encore, en tenant compte des subtilités et des nuances de la notion même de culture.

- Ainsi, *stricto sensu*, il n'existe pas « une » culture d'origine : les sociétés dont sont originaires les individus et groupes immigrants sont différenciées et traversées, elles aussi, de dynamiques sociales et culturelles (sous-cultures, rapports entre classes sociales, etc.) ;
- On ne peut pas davantage affirmer qu'il existe « une » culture d'accueil : les sociétés d'accueil étant elles-mêmes différenciées, l'individu ou le groupe immigrant entre en rapport avec des manières culturelles souvent contradictoires (selon les milieux sociaux, les classes sociales, les régions, etc.) ;
- La culture, en tant que système symbolique intériorisé, comporte plusieurs dimensions plus ou moins profondes (valeurs, conceptions du monde, etc.) ou superficielles (habitudes en tout genre, par exemple), qui sont elles-mêmes plus ou moins faciles ou difficiles à réinterpréter, à modifier, à transmettre et à adopter.

culturelle). Ensuite, la notion a acquis dans certains contextes théoriques un caractère linéaire et unilatéral qui est maintenant remis en question : non seulement les contacts entre cultures ne se font jamais à sens unique, mais, de part et d'autre de ces cultures, il existe des stratégies plus ou moins conscientes d'accommodation, de réinterprétation, de compétition, voire de résistance à la transformation. D'où l'introduction de la notion de « contre-acculturation » afin de rendre compte des différentes formes de résistance qu'une culture peut opposer aux normes culturelles exogènes qui lui sont imposées (attitudes de réserve, de méfiance, de rejet, etc.) (Grenon, 1992 ; Bastide, 2017).

Pour l'ensemble de ces raisons, les notions de « changement culturel » (*cultural change*), de « transculturation » ou de « métissage culturel » sont souvent privilégiées, en lieu et place de celle d'acculturation, pour désigner les processus d'adaptation mutuelle résultant d'un contact prolongé entre différentes cultures (Turgeon, 2004).

Au Canada, la problématique des peuples autochtones peut être vue comme un cas d'école de phénomène d'abord pensé sous l'angle de l'acculturation, puis du métissage culturel. Les premières réserves indiennes remontent à l'époque de la Nouvelle-France. Dans le but d'évangéliser les Amérindiens, on avait établi ces réserves sur des terres seigneuriales, à proximité des villages français, mais cette entreprise d'acculturation fut un échec. Bien plus tard, dans la deuxième moitié du XIX[e] siècle, les autorités britanniques tentèrent à leur tour d'instaurer les conditions d'une assimilation complète, notamment au moyen de la Loi sur les Sauvages de 1876 ; modifiée en 1951, cette loi prendra le nom de Loi sur les Indiens. En 2008, le premier ministre du Canada a présenté les excuses officielles des autorités canadiennes aux 150 000 enfants autochtones qui, arrachés à leurs familles, firent l'objet d'une tentative d'assimilation dans des pensionnats chrétiens

2 Acculturation : du contact à l'adaptation réciproque



Source : Consortium de recherche Migration and Societal Integration, [En ligne], www.migration.uni-jena.de/consortium/concepts_approaches/acculturation/index.php.

financés par le gouvernement. Les propos suivants sont tirés des débats de la Chambre des communes :

> *Dans les années 1870, en partie afin de remplir son obligation d'instruire les enfants autochtones, le gouvernement fédéral a commencé à jouer un rôle dans l'établissement et l'administration de ces écoles. Le système des pensionnats indiens visait deux objectifs principaux : isoler les enfants et les soustraire à l'influence de leurs foyers, de leurs familles, de leurs traditions et de leur culture, et les intégrer par l'assimilation dans la culture dominante. Ces objectifs reposaient sur l'hypothèse que les cultures et les croyances spirituelles des autochtones étaient inférieures. D'ailleurs, certains cherchaient, selon une expression devenue tristement célèbre, « à tuer l'Indien au sein de l'enfant ».* (Gouvernement du Canada, 2008)

Tout en reconnaissant ces tentatives d'assimilation et la dynamique de domination qu'elles impliquent, des auteurs proposent aujourd'hui de repenser les rapports entre Autochtones et descendants d'Européens en Amérique du Nord, particulièrement dans le contexte de la colonisation française, d'une manière qui rende davantage justice à l'apport amérindien. Les nations autochtones n'ont pas joué un rôle de figurant dans cette histoire, écrit en substance Gilles Havard (2003). Sur les plans diplomatique, militaire ou vestimentaire, par exemple, les Européens empruntèrent de nombreux éléments à la culture amérindienne. Les autorités coloniales françaises ne se plaignaient-elles pas continuellement de l'« ensauvagement » des Français qui semblait s'accomplir plus facilement que l'« européanisation » des Autochtones ?

3 Carte des réserves autochtones du Québec



Le Québec compte 11 nations autochtones, qui regroupaient 91 700 personnes en 2011, soit environ 80 300 Amérindiens et 11 300 Inuits. Parmi ces Autochtones, environ 58 000 habitaient dans des réserves. Néanmoins, comme le montrent les données du recensement canadien de 2006, la population autochtone canadienne est de plus en plus urbanisée.

Source : Gouvernement du Québec, *Amérindiens et Inuits. Portrait des nations autochtones du Québec*, 2011, p. 13, [En ligne], www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/document-11-nations-2e-edition.pdf.

Acteurs/agents

NOTIONS RELIÉES > **champ** (P. 58) / **changement social** (P. 61) / **groupe** (P. 139) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **individu** (P. 157) / **individualisme méthodologique** (P. 160) / **interactionnisme symbolique** (P. 166) / **médias** (P. 173) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **réseaux** (P. 218) / **sens commun** (P. 230) / **société** (P. 235) / **Weber, Max** (P. 260)

Les acteurs, ou agents, sociaux peuvent, selon les perspectives théoriques, être des individus, des groupes formels ou informels, ou encore des institutions. Dans tous les cas, ces termes font référence aux unités observables qui participent aux interactions sociales qu'examinent les sociologues. Les acteurs, ou agents, sont les entités qui agissent et interagissent, consciemment ou non, et la tâche que se donnent toutes les sociologies est d'expliciter ces phénomènes.

Les termes « acteur » et « agent » n'ont pas la même connotation et dénotent souvent une conception différente de l'action. Les sociologues qui privilégient le terme « acteur social » mettent généralement davantage l'accent sur les personnes concrètes, individuelles ou associées, qui agissent et interagissent. L'acteur « joue un rôle », c'est-à-dire qu'il interprète les attentes d'autrui. Il jouit donc d'une certaine latitude, d'une part de liberté, dans l'action. Ainsi, dans *L'acteur et le système* (1977), Crozier et Friedberg affirment que l'acteur est un individu « autonome, capable de calcul et de manipulation et qui non seulement s'adapte mais invente en fonction des circonstances et des mouvements de ses partenaires ». Ce point de vue amène à envisager avec une certaine suspicion les théories, considérées comme **déterministes**, selon lesquelles des entités abstraites, telles que les médias, les religions instituées ou le système économique, sont des entités agissantes. Les sociologues qui préfèrent utiliser le terme « agent » ont une autre compréhension des déterminants de l'action. Pierre Bourdieu (1994), par exemple, écrit que les agents sont des « individus pris dans la pratique et immergés dans l'action, agissant par nécessité ». En ce sens, l'agent agit autant qu'il *est agi* : sa position relative dans les rapports sociaux, ainsi qu'au regard des normes, règles et autres contraintes sociales, l'amène à agir de telle ou telle façon. Dans cette perspective, au même titre que les personnes physiques, les entités abstraites peuvent être comprises comme des facteurs impliqués dans les interactions sociales. Mark Hunyadi (2001) résume bien la distinction entre « acteur » et « agent » : « est acteur celui pour qui la règle est une *raison* d'agir ; est agent celui pour qui la règle agit comme *cause* de son agir ».

Adaptation sociale

NOTIONS RELIÉES > **intégration/régulation** (P. 164) / **problèmes sociaux** (P. 212)

Empruntée à la biologie, qui la définit comme le fait pour un être vivant d'être en phase avec son milieu, d'être ajusté à lui, la notion d'adaptation est entrée dans le champ des sciences humaines par le biais de l'anthropologie, de la géographie et de la psychologie évolutionniste. En psychologie sociale, l'adaptation sociale désigne l'ensemble des mécanismes qui permettent à un individu de composer avec son environnement social, voire de s'y conformer. Dans ce contexte, l'accent est mis sur les aptitudes individuelles à prendre part à la vie d'un **groupe** et sur les modifications cognitives ou comportementales nécessaires en vue d'ajuster les **valeurs** des individus aux valeurs en vigueur dans certains milieux sociaux.

En raison de la tendance individualisante de cette notion, c'est-à-dire sa tendance à n'insister que sur les changements individuels qu'exige l'adaptation, les sociologues lui préfèrent souvent le concept d'**intégration**. Ce faisant, ils cherchent à mettre en lumière les

différents facteurs qui favorisent l'appartenance de l'individu à une collectivité (conformité aux valeurs, **normes** et autres attentes liées aux **rôles sociaux**, processus de **socialisation**, forme et qualité des **liens sociaux**, etc.) ou, au contraire, lui nuisent (**inégalités sociales**, **ségrégation**, **stigmatisation**, **exclusion**, etc.) (Boudon, 2016 ; Simonet, 2009).

Aussi, à l'instar de nombreux travaux sociologiques **interactionnistes** portant sur la **déviance** ou les **problèmes sociaux**, certains auteurs s'intéressent au processus de construction sociale de l'« inadaptation ». Suspectant un processus de culpabilisation de la victime (*victim blaming*), processus qui consiste à faire porter le blâme de l'inadaptation à l'individu plutôt qu'à tâcher de comprendre les facteurs sociaux de la non-adaptation (Ryan, 1971), ou encore un processus d'hyperindividualisation, notamment à travers la notion à la mode de « résilience », ils sont plutôt enclins à se demander pour quelles raisons tels ou tels phénomènes ou comportements sont compris en termes d'inadaptation ou pourquoi tels ou tels agents sociaux (individus, groupes, institutions, etc.) ont intérêt à penser ces phénomènes et comportements en termes de problèmes d'adaptation sociale (Otero, 2012 ; Tisseron, 2003).

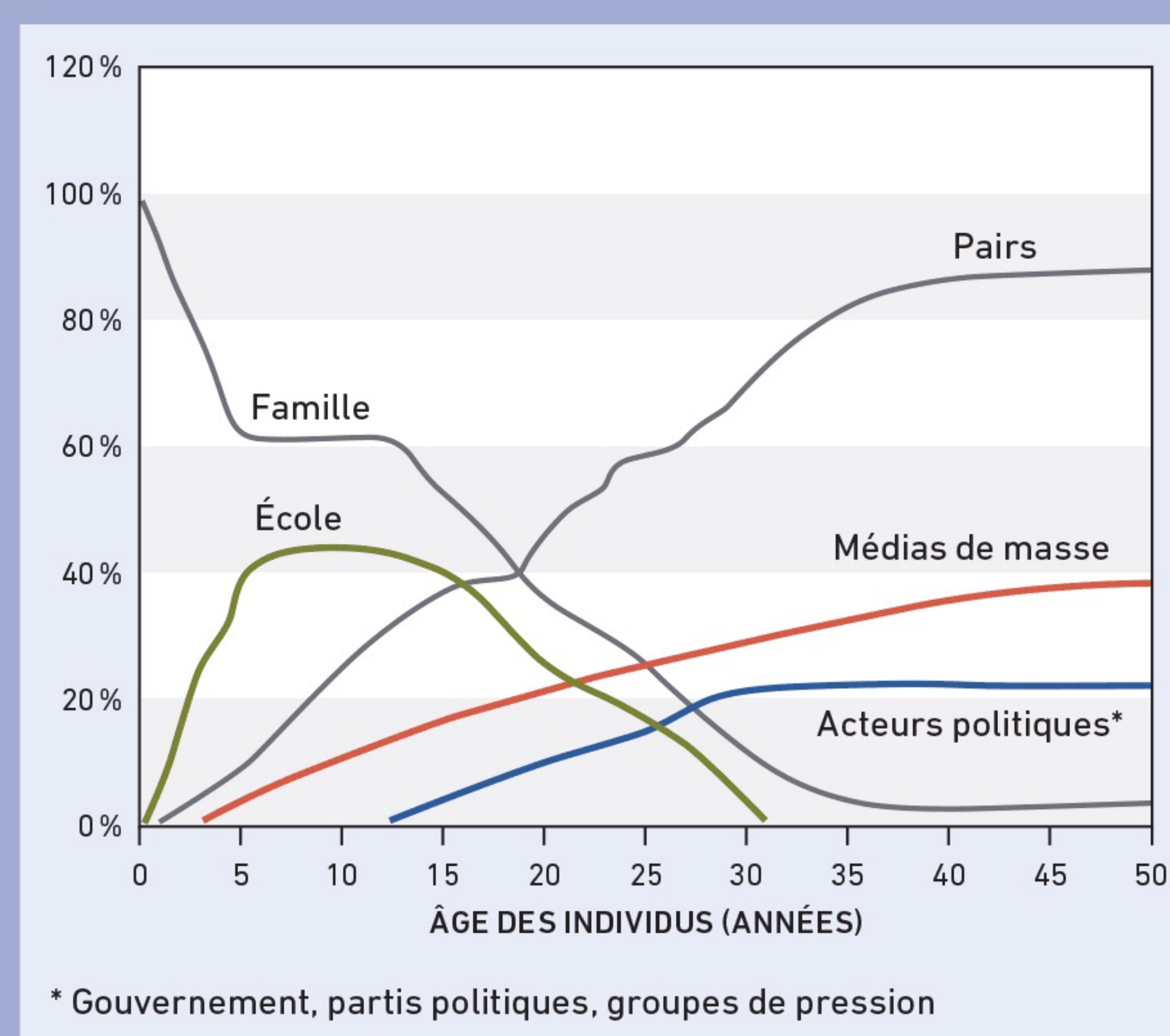
Agent de socialisation

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **famille** (P. 131) / **socialisation** (P. 231)

Entité (institution, personne ou groupe de personnes) qui accomplit la tâche d'intégrer un individu ou un groupe dans une collectivité en lui inculquant des codes, des manières d'être, des sentiments, etc. La **famille**, l'école, les collègues, les amis ou les **médias** constituent quelques-uns des principaux agents de socialisation. Dans le cadre de la théorie **fonctionnaliste**, les éléments ainsi acquis par l'individu lui permettent de remplir sa fonction dans les diverses sphères de la société, de même qu'ils permettent à la société de se reproduire.

4 Socialisation politique et agents de socialisation

L'un des thèmes chers à la sociologie politique est la « socialisation politique ». Dimension particulière de la socialisation comprise comme processus d'incorporation et d'intériorisation des éléments de la culture en vigueur dans la société, la « socialisation politique » renvoie plus spécifiquement à l'apprentissage des valeurs, des croyances et des modes de fonctionnement d'un système **politique** propre à une société. À travers cette modalité de la socialisation, l'individu acquiert à la fois des opinions et des préférences politiques, des attitudes et des aptitudes à l'égard de la politique, des connaissances plus ou moins importantes quant aux rôles des institutions, etc., ce qui le rend ainsi plus ou moins apte à la participation politique (Percheron, 1993). Le graphique ci-contre met en lumière l'importance, selon les âges de la vie, de certains agents de socialisation dans la socialisation politique d'un individu contemporain.



Source : J.J. Guy, *People, Politics and Government : A Canadian Perspective* (p. 30), Toronto, Prentice Hall, 2010.

Aliénation

NOTIONS RELIÉES > **bourgeoisie/prolétariat** (P. 47) / **capital** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **économie** (P. 105) / **individualisme** (P. 157) / **Marx, Karl** (P. 169) / **société de consommation** (P. 236)

Du latin *alienus*, qui signifie « autre », « étranger », l'aliénation renvoie à l'état d'une chose ou d'un être qui n'est plus lui-même ou au processus par lequel une chose ou un être est rendu étranger à lui-même. Le terme a d'abord une signification juridique : aliéner un bien, c'est le céder ou le vendre à quelqu'un de manière à ne plus en être le propriétaire. En faisant référence à la folie, on parlait aussi jusqu'à tout récemment d'« aliénation mentale » pour désigner l'état d'une personne n'ayant pas toute sa raison. Ainsi, être « aliéné », c'est être dépossédé de quelque chose.

C'est à Karl **Marx** que nous devons l'introduction de la notion d'aliénation en sociologie. Pour lui, l'activité humaine est une « activité productive » (aussi nommée « travail »), puisqu'elle ne se réalise qu'en produisant les conditions de sa propre vie. Procédant à l'analyse de la généralisation du travail salarié (l'échange de son activité productive contre une rémunération), Marx distingue quatre aspects de la dépossession dont l'être humain fait l'objet dans le contexte du capitalisme (voir le document 5) :

- la dépossession des moyens et des fruits de son travail ;
- la dépossession de l'organisation de son travail ;
- la dépossession des potentialités du travail ;
- la dépossession des rapports sociaux.

Selon Marx, lorsque l'activité humaine est réduite à une marchandise (en tant que force de travail échangée contre un salaire sur le marché du travail), l'homme devient étranger à lui-même et à autrui. Il est soumis aux objets, aux outils et aux machines qu'il produit, mais dont il n'a pas l'usage. Il est dépossédé des bénéfices de son travail, lesquels appartiennent au possesseur du capital, le capitaliste, ainsi que des possibilités de s'accomplir par et dans son action.

Avec l'avènement de la **société de consommation**, certains auteurs affirment que l'aliénation subie dans le cadre de la production se double d'une aliénation dans le domaine de la consommation : soumis à la production industrielle de désirs qu'on lui fait prendre pour des besoins, l'être humain devient le support actif d'un système d'accumulation du capital qui n'a d'autre finalité que lui-même. L'aliénation est ainsi un concept-clé de l'analyse de la « domination de l'homme par l'homme » (Fischbach, 2009 ; Vandenberghe, 1997 ; Lefort, 1996).

5 Les quatre aspects de l'aliénation du travailleur salarié, selon Marx

ASPECT DE L'ALIÉNATION	EXPLICATION	EXEMPLE
Dépossession des moyens ainsi que des fruits de son travail	L'ouvrier ne possède plus ses outils ni les produits de son travail, lesquels appartiennent désormais aux capitalistes qui l'emploient ; il se trouve devant eux comme devant des objets étrangers. Pour se les procurer, il doit travailler de nouveau, autrement dit se mettre au service des capitalistes qui l'embauchent. En ce sens, de proche en proche, il produit un monde qui lui devient étranger.	Par exemple, je produis de la nourriture dans une entreprise alimentaire, mais celle-ci ne m'appartient pas. Pour me nourrir, je dois travailler afin d'obtenir un salaire qui me permette d'acheter la nourriture que je produis moi-même avec les outils d'un autre.

Dépossession de l'organisation de son travail	D'un côté, la possibilité même de travailler n'appartient plus au travailleur puisqu'il ne dispose plus des moyens qui lui permettraient de se mettre au travail par lui-même. Il lui faut, comme on dit, «trouver un travail ». De l'autre, dès qu'il est embauché comme salarié, il devient un facteur de production parmi d'autres, intégré à une organisation qui lui échappe et le place dans la dépendance envers les propriétaires des moyens de production. Ainsi, pendant toute la durée de son travail, le travailleur salarié est au service de quelqu'un d'autre.	Par exemple, toujours dans une entreprise alimentaire, ce n'est pas moi qui décide des recettes qui seront faites, des méthodes (artisanales ou industrielles) et des instruments (manuels ou électriques) qui seront employés. C'est quelqu'un d'autre qui me dicte ce que je dois faire, comment le faire, à quelle vitesse le faire, etc.
Dépossession des potentialités de son travail	Non seulement le travailleur est étranger aux fruits et au déroulement de son travail, mais les potentialités de son travail lui échappent également. Il ne conçoit pas l'activité qu'il réalise dans son travail comme l'occasion de développer ses savoir-faire ou d'innover, mais simplement comme une façon d'assurer sa subsistance, comme un «gagne-pain». Les nouvelles façons de produire, les nouveaux matériaux et équipements employés, les nouvelles marchandises produites, les projets d'investissements, etc., toutes ces modifications de son milieu de travail lui échappent et relèvent désormais de la volonté et des ambitions de son employeur.	Par exemple, ce n'est pas moi qui décide de la façon dont seront organisées les nouvelles dispositions des appareils et des postes de travail dans la cuisine, pas plus que je ne choisis la nouvelle répartition des tâches, la nature et la qualité des ingrédients nouvellement sélectionnés, les instruments utilisés, les nouvelles recettes, la nature des investissements et des projets d'agrandissement qui seront effectués, etc.
Dépossession des rapports sociaux	Mis en concurrence les uns avec les autres et n'entretenant des rapports entre eux que par l'échange de marchandises, les travailleurs deviennent étrangers les uns aux autres, étrangers à leur propre communauté. Les êtres humains sont ainsi dépossédés de leur rapport à autrui, qui devient un rapport entre des marchandises.	Par exemple, je ne prends pas soin de quelqu'un, je suis un «travailleur de la santé», ou je consomme un «service de santé». Ou encore mon collègue de travail se définit moins comme une personne avec qui j'ai des champs d'intérêt communs que comme un compétiteur à surpasser pour obtenir un emploi et le conserver.

Altermondialisme

NOTIONS RELIÉES > **citoyenneté** (P. 64) / **démocratie** (P. 82) / **élite** (P. 115) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **mouvements sociaux** (P. 188)

Le mouvement altermondialiste est constitué d'un ensemble de groupes et de **mouvements sociaux** hétérogènes qui contestent les formes contemporaines de la mondialisation économique (**globalisation**). Les altermondialistes dénoncent :

- le **néolibéralisme** ;
- la concentration du pouvoir et de la richesse entre les mains des grandes organisations économiques internationales et des entreprises multinationales ;
- le non-respect des droits de la personne ;
- les menaces écologiques liées au développement sans entrave des activités économiques capitalistes.

Proclamant qu'« un autre monde est possible », les tenants de l'altermondialisme plaident en faveur d'« une autre mondialisation », une mondialisation qui soit respectueuse des droits civils, politiques et sociaux des individus et des peuples.

Pour faire contrepoids au Forum économique mondial, qui depuis 1971 réunit chaque année les élites politiques et économiques dans la ville suisse de Davos, le mouvement altermondialiste se donne rendez-vous, depuis 2001, au Forum social mondial, à Porto Alegre, au Brésil. Désormais, des forums sociaux mondiaux, organisés dans de nombreuses villes, notamment québécoises, réunissent des milliers de personnes, de groupes et d'organisations (Fougier, 2006).

6 Démocratie et budget participatif à Porto Alegre

Dixième ville en importance au Brésil avec son million et demi d'habitants, Porto Alegre constitue le berceau du mouvement de l'altermondialisme. À ce titre, elle a accueilli le premier Forum social mondial en 2001. La ville est aujourd'hui de plus en plus connue comme l'une des pionnières en matière de renouvellement démocratique.

Depuis 1989, dans la foulée du processus de démocratisation qui s'est enclenché avec la fin de plusieurs décennies de dictature militaire, l'Union des associations des résidents de Porto Alegre (UAMPA) a instauré, de concert avec le Parti travailliste élu en 1988, un mécanisme de participation et de contrôle populaire du budget municipal. En combinant des éléments appartenant à la démocratie représentative (mairie, conseillers, experts techniques, etc.) avec d'autres qui relèvent de la démocratie directe (réunions de quartier, assemblées plénières et forums par secteurs géographiques ou par thèmes, etc.), les citoyens peuvent ainsi, par choix, s'initier à la vie démocratique, délibérer des priorités locales et régionales et décider en commun de la répartition des ressources. Évidemment, une fois le processus instauré, toute la difficulté consiste à faciliter la participation (la ville finance le transport des plus démunis, par exemple) et à veiller à ce que les élus se montrent ouverts aux propositions en matière de logement, d'espaces verts, de financement communautaire, etc.

Reconnue par l'Organisation des Nations unies (ONU) comme l'une des 40 innovations urbaines les plus importantes lors de la Conférence Habitat II d'Istanbul, en 1996, l'expérience du budget participatif de Porto Alegre a inspiré plus de 250 municipalités dans le monde. Ainsi, entre 2006 et 2009, l'arrondissement Le Plateau-Mont-Royal, à Montréal, a instauré un mécanisme de participation citoyenne pour la mise au point de son budget d'investissement (Langelier, 2011 ; Rabouin, 2006 ; Latendresse et Gauthier, 2006 ; Gret et Sintomer, 2005).

Anomie

NOTIONS RELIÉES > **crime** (P. 74) / **déviance** (P. 91) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **intégration**/**régulation** (P. 164)

L'« anomie » entre dans le vocabulaire de la sociologie à la fin du XIXe siècle lorsque Émile **Durkheim** (1893), l'un des pères de la discipline, l'emprunte au philosophe français Jean-Marie Guyau (1885). L'anomie renvoie, dans *De la division du travail social* (1893), au manque de règles sociales communes, nécessaires pour faciliter la coopération entre diverses fonctions spécialisées (Besnard, 2005 ; Besnard, 1993). Par exemple, tout processus industriel exige que chaque individu qui y participe joue un rôle précis et déterminé dans la fabrication d'un produit. En l'absence de division du travail entre les membres de l'équipe et de règles de fonctionnement clairement établies, il sera difficile de passer à la phase de production. En somme, l'anomie est le produit du dérèglement des règles sociales et du flou qui les entoure (Mestrovic, 1995). Dans *Le Suicide* (1897), Durkheim écrit que l'anomie (associée au **suicide** anomique) se manifeste dans les sociétés qui ne fixent pas de limites claires aux désirs individuels (Besnard, 2005 ; Besnard, 1993).

Dans les années 1930 et 1940, le sociologue américain Robert K. Merton, de l'Université Harvard, reprend le terme en lui donnant un tout autre sens se rapprochant davantage de l'idée de **déviance**. L'anomie est, selon lui, l'impossibilité pour les individus d'atteindre certains des buts que la **culture** leur propose, faute de moyens sociaux appropriés (1938). Merton recourt à cette interprétation individualisante de l'anomie pour décrire une situation exposée antérieurement par d'autres sociologues américains. Par exemple, dans leur étude portant sur les paysans polonais immigrés aux États-Unis, Thomas et Znaniecki (1927) donnent de la situation des immigrants un aperçu qui étaie cette interprétation de l'anomie. Le sociologue français Raymond Boudon (2013) explique bien le sens des observations de Thomas et Znaniecki :

Arrivant aux États-Unis, le paysan polonais s'aperçoit très vite que les valeurs admises dans son milieu d'origine n'ont plus cours ici. Son métier, son rang dans la société étaient, dans une large mesure, déterminés par la famille dans laquelle il naissait. De même, ses relations sociales étaient largement déterminées par sa naissance. Dans le nouveau milieu, les relations sociales, l'activité professionnelle et finalement le rang social doivent être « choisis » et conquis par une activité orientée. Le paysan polonais qui arrive aux États-Unis se trouve donc entraîné dans un processus de « désorganisation sociale » : la famille, ne pouvant plus jouer dans la nouvelle société le rôle qu'elle jouait dans l'ancienne, se décompose. Elle cesse d'assurer sa fonction économique de société de secours mutuel, sa fonction sociale de régulateur des relations sociales, sa fonction psychologique de soutien à ses membres en difficulté. D'autre part, les Polonais restent polonais ; à chaque pas, ils ressentent ce qui les distingue des Américains. Il résulte donc de ce processus de désorganisation sociale une « démoralisation » au niveau de l'individu : plus de règles stables permettant de s'orienter sur le marché social, plus d'aspirations, de desseins. La disparition des cadres sociaux qui résulte de cette situation quasi expérimentale qu'est la transplantation aboutit à des conduites désordonnées que Thomas et Znaniecki décrivent à travers de saisissants documents : on y voit le paysan déserter son foyer pour y revenir quinze jours après, et en repartir à nouveau la semaine suivante, et ainsi pendant des mois. Les règlements de comptes les plus violents viennent conclure les débats les plus futiles. Le chômage et l'instabilité professionnelle sont chroniques.

Bourgeoisie/prolétariat

NOTIONS RELIÉES > **capital** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **classe sociale** (P. 66) / **économie** (P. 105) / **éducation** (P. 112) / **idéologie** (P. 151) / **Marx, Karl** (P. 169) / **société de consommation** (P. 236)

Au sens initial du terme, la notion de bourgeoisie renvoie aux artisans et aux commerçants des bourgs du Moyen Âge, c'est-à-dire aux habitants libres des villes médiévales dont la condition, contrairement à celle des aristocrates, n'était pas héréditaire. On appelait d'ailleurs « Tiers État » l'ensemble des personnes qui n'appartenaient ni au clergé ni à la noblesse. Dans la foulée des révolutions commerciales et urbaines des XIIe et XIIIe siècles en Europe, la bourgeoisie arracha des libertés à l'autorité royale et à l'autorité seigneuriale, et elle acquit de plus en plus de pouvoir, notamment sur le plan économique (Boucheron et Menjot, 2011).

Au sens large, le terme « prolétariat » renvoie pour sa part à l'ensemble des personnes qui ne possèdent rien. Dans la Rome antique, le prolétaire était un citoyen très peu considéré, qui n'avait que son nom à transmettre et dont la première fonction était de fournir des enfants à la République ou à l'Empire (*proletarius* est un dérivé de *proles*, qui signifie « descendance ») (Negt, 2007).

Dans la sociologie de Karl **Marx**, la bourgeoisie et le prolétariat sont pensés comme des **classes sociales** opposées en raison de leur rapport contradictoire à la propriété des moyens de production. Les bourgeois sont les capitalistes, propriétaires des moyens de production, tandis que les prolétaires sont les travailleurs salariés qui, ne possédant rien, doivent vendre leur force de travail contre une rémunération. Les intérêts des uns et des autres sont donc fondamentalement contraires : par exemple, les travailleurs entendent travailler moins pour un salaire plus élevé, alors que les propriétaires des moyens de production ont tout intérêt à voir leur profit augmenter au moyen de l'**exploitation** du travail. Dans l'esprit de Marx, bourgeoisie et prolétariat sont ainsi engagés dans une « lutte des classes », puisque le **pouvoir** des uns repose sur l'**aliénation** des autres.

Aujourd'hui, bien des sociologues sont réticents à employer le concept de bourgeoisie, d'abord parce qu'il a été marqué au fer rouge par les divers courants se réclamant de la pensée de Karl Marx (**marxismes**). Ensuite, parce que ce terme ne permet pas de rendre compte de toutes les différences entre les groupes qui appartiennent aux classes dominantes. Ainsi, on peut distinguer la petite, la moyenne et la grande bourgeoisie, selon les modalités d'accès aux moyens de production. Malgré tout, le concept de bourgeoisie permet de mettre en relief l'importance des différences entre les statuts socioéconomiques dans les analyses globales de la société.

Capital

NOTIONS RELIÉES > **aliénation** (P. 43) / **capitalisme** (P. 51) / **champ** (P. 58) / **classe sociale** (P. 66) / **culture** (P. 77) / **économie** (P. 105) / **exploitation** (P. 129) / **inégalité sociale** (P. 161) / **Marx, Karl** (P. 169) / **médias** (P. 173) / **pouvoir** (P. 209) / **société de consommation** (P. 236) / **violence symbolique** (P. 259)

Au sens économique, le capital est un ensemble de ressources (argent, biens, instruments, matières premières, etc.) utilisé dans un processus de production afin de générer davantage de ressources. Ainsi, selon l'usage qu'on en fait et la valeur qu'on lui assigne, toute ressource peut constituer un capital. Par exemple, pour un ménage, une voiture est un bien de consommation, alors que c'est un capital pour quelqu'un qui s'en sert pour offrir un service de taxi : c'est une ressource qui lui permet de générer un surplus, un revenu ou un profit. De même, pour un promeneur ou un peintre, une forêt est un paysage qui a une valeur pratique ou esthétique, alors que pour le bûcheron ou l'entrepreneur forestier, elle est un capital, une ressource (ligneuse) à exploiter afin de produire une valeur marchande.

En sciences économiques, le capital est globalement défini comme un « stock » de biens ou de richesses injectés dans une production afin de générer un revenu. On distingue souvent le capital fixe (machines, équipements, bâtiments, etc., utilisés dans la production), le capital circulant (matières premières, énergies, etc., qui disparaissent dans le processus de production), le capital financier (argent, actions, obligations, etc., susceptibles d'être investis) et le capital humain (quantité, aptitudes et qualifications de la main-d'œuvre employée pour produire des biens ou des services). De ce point de vue, avec le travail humain, le capital est l'un des deux facteurs de production qui sont au cœur de l'**économie** (Clerc, 2013).

Karl **Marx** et les auteurs qui s'inspirent de sa pensée contestent cette vision des choses pour deux raisons. Premièrement, pour eux, elle tend à faire du capital une condition universelle et transhistorique de l'existence humaine. Or, de même que rien ne prédispose un métal tel que l'argent, par exemple, à être un moyen d'échange, mais qu'il en devient un dans un contexte social et historique qui contribue à faire de lui de la monnaie (de l'argent), de même les moyens de production (les outils, les matières premières, les savoir-faire, etc.) ne deviennent du capital que dans un contexte social et historique où leurs propriétaires, qu'on appellera pour cette raison des « capitalistes », s'en servent en tant que stock de ressources accumulées sous forme de valeur et investies en vue de générer davantage de valeur. En d'autres termes, la transformation des moyens de production en capital est liée à leur appropriation privée entre les mains d'une **classe sociale** (la **bourgeoisie**) dont la finalité est de générer un surplus de valeur (plus-value ou survaleur) par leur emploi productif. C'est la raison pour laquelle Marx parle de « mode de production capitaliste » pour désigner un type de société fondé sur la propriété privée des moyens de production et dont l'usage à titre de capital ne vise qu'à son accumulation illimitée (Bihr, 2009 ; Tinel, 2006 ; Chavance, 1996). « Capitalisme il y a à proprement parler lorsqu'il est posé en principe dans la vie sociale que la richesse déjà existante n'a de sens qu'à être employée au service de la production d'une richesse supplémentaire », dit en ce sens Marcel Gauchet (2017).

Deuxièmement, la notion de capital, telle que définie par les sciences économiques en général, est remise en question au motif que, réduite à un ensemble de choses, un stock de richesses quelconque, elle masque le processus même qui l'a fait advenir. Dans le troisième livre de son maître ouvrage, *Le Capital*, Marx écrit : « le capital est non un objet, mais un rapport social de production » (1974). Autrement dit, pour Marx, le capital n'existe qu'à travers un rapport social d'**exploitation** et d'**aliénation** — ou, pour dire mieux, il *est* ce rapport social : il *incarne* ce rapport social — entre les propriétaires des moyens de production et ceux qui ne possèdent que leur force de travail, prolétaires ou travailleurs qui doivent se mettre au service du stock en question, sous la forme du travail salarié (échange d'une prestation d'activité contre un revenu). Ce stock n'étant rien d'autre que le fruit de l'activité humaine antérieure (travail passé, travail accumulé ou travail mort), Marx peut écrire que le capital, tel un vampire, ne s'anime, c'est-à-dire n'existe, ne se reproduit et ne s'augmente, qu'en suçant continuellement le sang du « travail vivant » qu'est l'activité humaine concrète des individus qu'il exploite (2006).

CAPITAL ET CLASSE SOCIALE CHEZ PIERRE BOURDIEU

La notion de capital prend une ampleur inégalée dans la sociologie de Pierre Bourdieu (1980a ; 1972). Définie comme un ensemble de ressources de différentes natures qui peut être utilisé et mobilisé par un individu et qui contribue à définir sa position sociale, la notion devient centrale pour penser la logique des **inégalités sociales** et, plus précisément, des classes sociales.

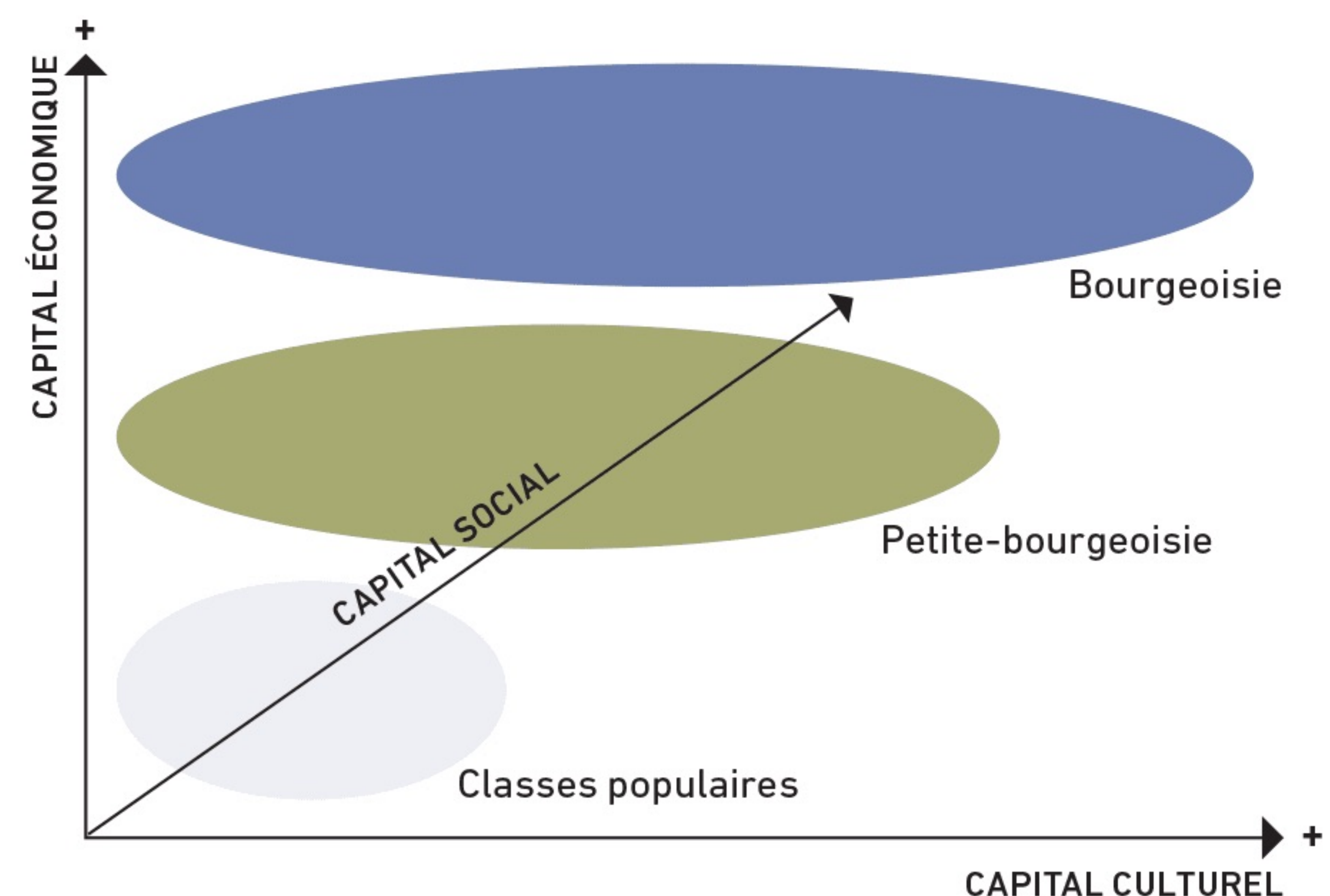
En effet, combinant les apports de la conception réaliste (une classe sociale est un groupe réel) et ceux de la conception nominaliste (la situation d'un individu est déterminée par un ensemble de critères qui débordent la seule question du rapport à la propriété des moyens de production), Bourdieu a mis au point une conception des classes sociales comprises comme des « groupes de positions ». Selon lui, c'est au carrefour d'un ensemble de ressources dont dispose ou non, en quantité variable, un individu, que se détermine sa position sociale. Cette position est partagée par l'ensemble des autres individus qui possèdent une diversité et une quantité de ressources similaires. Ces ressources, Bourdieu les nomment « capitaux » (Bourdieu, 1986).

Dans cet esprit, on distingue trois types de capital :

- **le capital économique :** ensemble des ressources économiques (revenus, actifs, patrimoines, etc.). En raison de sa répartition très inégale, le capital économique contribue en grande partie aux différences de conditions de vie (quartier, type d'habitation, école fréquentée, etc.) ;
- **le capital culturel :** ensemble des ressources et des dispositions culturelles. Le capital culturel renvoie à l'ensemble des savoir, des savoir-faire et des savoir-être qui, transmis à travers le processus de **socialisation**, sont plus ou moins valorisés socialement. Ce type de ressources se présente lui-même sous trois formes distinctes (Bourdieu, 1979) :
  - le capital culturel incorporé : manières d'être et compétences culturelles (capacités intellectuelles et langagières, manières de s'exprimer, postures, préférences, etc.). Ancré dans le corps sous la forme de manières de sentir, par exemple, le capital culturel façonne les goûts et les dégoûts des individus ;
  - le capital culturel objectivé : objets ou biens culturels (livres, œuvres d'art, type d'habitation, d'ameublement, etc.). Les objets qui nous entourent, ceux que nous choisissons d'utiliser (une voiture, par exemple) ou de porter (un vêtement, par exemple), ne sont pas valorisés de la même façon ;
  - le capital culturel institutionnalisé : diplôme conféré par des établissements d'enseignement reconnus (scolarité). Seule mesure objective du capital culturel, le niveau de scolarité témoigne de la proximité ou de la distance d'un individu par rapport à la **culture** légitime transmise par les institutions d'éducation.
- **le capital social :** réseau de relations sociales directes (contacts propres de l'individu) et indirectes (contacts de ses contacts) que l'individu peut mobiliser dans son parcours. Le capital social renvoie à la « quantité », mais aussi à la « qualité » des gens que l'on fréquente : selon leur capital économique et culturel, selon leur niveau de prestige, selon l'étendue de leurs propres réseaux de relations sociales, des personnes peuvent être plus ou moins « utiles » dans la trajectoire d'un individu.

Ainsi Bourdieu dégage-t-il un espace en trois dimensions dans lequel se cristallise un ensemble de positions sociales inégales, marquées, en fonction de la diversité et de la quantité de ressources, par des attitudes et des aptitudes similaires (**habitus** de classe).

7 Capital et classe sociale selon Bourdieu



À ces trois types de capital, Bourdieu ajoute la notion de « capital symbolique ». Renvoyant à l'estime, au prestige, à l'honorabilité, à la respectabilité, à la réputation de compétence ou de talent, en somme à la valorisation sociale de l'individu, le capital symbolique se rattache à toute forme de capital (économique, culturel ou social) qui bénéficie d'une reconnaissance positive. C'est en quelque sorte la consécration de certaines manières de sentir, de penser et d'agir, que l'on impute souvent à tort au talent ou au charisme inné d'un individu, mais qui sont essentiellement liées, selon Bourdieu, au fait de détenir certains capitaux socialement valorisés. Ainsi, on peut dire de telle ou telle personne ou fonction, à laquelle on accorde une certaine autorité morale (le premier ministre, le pape, un professeur, une vedette, etc.), qu'elle est dépositaire d'un capital symbolique plus ou moins grand. De même, on aura de bonnes ou de mauvaises fréquentations en fonction de certains jugements de valeur portés sur certaines catégories de personnes, on considérera qu'un entrepreneur prospère a un don particulier (la bosse des affaires) ou que quelqu'un de très instruit est brillant ou doué. Pour Bourdieu, le capital symbolique est ainsi le fruit d'une **violence symbolique**, c'est-à-dire d'un processus visant à inculquer et à imposer les manières d'être des détenteurs de la plus grande part des capitaux en tant que manières d'être légitimes. Dans les sociétés occidentales, ce processus s'exerce le plus souvent dans le cadre de l'institution scolaire, au profit des détenteurs

de la plus grande part des capitaux, de leurs propres manières d'être en tant que manières d'être légitimes (Chauviré et Fontaine, 2003).

LES THÉORIES DU CAPITAL SOCIAL

La notion de capital social est aujourd'hui à la mode. Si l'idée qui la sous-tend n'est pas nouvelle — «Avoir des amis, c'est avoir du pouvoir», disait déjà le philosophe Thomas Hobbes au xvii[e] siècle —, l'élaboration de cette notion s'est poursuivie tout au long du xx[e] siècle, et la première théorie élaborée sur la question, celle de Pierre Bourdieu, en marque le point culminant. Depuis, on a tenté d'en cerner les contours en adoptant de nombreuses perspectives qui lui confèrent un sens qui peut différer d'un auteur à l'autre (Bevort et Lallement, 2006; Degenne et Forsé, 1994). D'une manière générale, on peut distinguer deux approches théoriques de la notion.

Dans la première, qui s'inscrit dans la perspective de la sociologie des **réseaux**, le capital social est conçu comme une ressource essentiellement individuelle. Cette conception, proche de la définition que Bourdieu donnait du capital social (un ensemble des relations sociales durables qu'un individu peut mobiliser dans sa trajectoire), met l'accent sur les relations socialement utiles ou, au contraire, socialement nuisibles, entretenues par un individu. Connaître telle personne, être membre de telle famille, de telle association ou de tel club, voilà qui peut procurer des avantages ou des désavantages à quelqu'un.

Dans cette perspective, afin de pouvoir évaluer le caractère positif ou négatif de l'appartenance à un groupe, certains théoriciens prennent également en compte les autres formes de ressources (économiques, culturelles, symboliques) dont sont dépositaires les membres d'un réseau de relations. À cet égard, Bourdieu (1980b) fait référence à l'«effet multiplicateur» du capital social dans son rapport aux autres capitaux. D'autres s'intéressent plutôt aux types de liens constitutifs du réseau social d'un individu. Par exemple, Mark Granovetter a développé la théorie de «la force des liens faibles» (1973). Définissant la force d'un lien selon des critères de fréquence, d'intimité, d'intensité émotionnelle et de réciprocité, il distingue les liens forts (famille, amis proches, etc.), qui correspondent pour l'individu à des relations riches, et les liens faibles (connaissances, connaissances des connaissances, etc.), qui impliquent des rencontres moins fréquentes et de moindre intensité. Si ces derniers ont une importance majeure pour les individus, soutient l'auteur, c'est qu'en fonction de leur diversité, ils permettent d'avoir accès, ou non, à divers cercles sociaux. Ainsi, la «force des liens faibles» est un facteur important dans la recherche d'emploi, dans l'accès au logement, etc. Dans le même ordre d'idées, des études canadiennes et québécoises se sont penchées sur l'importance que revêt le capital social en matière de lutte à la pauvreté, de conditions de sortie de l'aide sociale, de vieillissement, d'intégration des immigrants, de prévention de la délinquance, etc. (Gravel, 2016; Turcotte, 2015; Lévesque, 2005).

Si elle prend également en compte les réseaux sociaux et leur utilité relative pour les individus qui les composent, la seconde approche entraîne un certain glissement de sens. En effet, dans la mesure où elle met surtout l'accent sur les avantages et désavantages *collectifs* du capital social, elle renvoie plus spécifiquement à l'ensemble des facteurs qui permettent une plus ou moins grande **cohésion sociale**. En ce sens, le capital social est compris comme un synonyme de **lien social**.

Le politologue américain Robert Putnam est sans contredit l'auteur qui a le plus contribué à populariser cette signification de la notion. Dans un article retentissant, qui précède son ouvrage du même titre, *Bowling Alone*, Putnam part d'un constat tout simple: le nombre de ligues de quilles diminue alors que le nombre de joueurs augmente. Résultat? Comme les gens ne jouent plus ensemble, ils ne passent plus de temps à entretenir une sociabilité du quotidien leur permettant, au passage, de s'informer, de donner leur opinion ou d'entendre celle d'autrui, en somme de construire une certaine vision commune de la collectivité. Pour Putnam, c'est un symbole du «déclin du capital social aux États-Unis» (2000; 1995). Renvoyant aux «aspects de la vie collective qui rendent la communauté plus productive, soit la participation, la confiance et la réciprocité», l'auteur distingue deux types de liens qui contribuent au capital social: les liens d'attachement (*bonding*) entre des individus proches qui s'apportent une aide mutuelle et quotidienne (famille, amis, voisinage, etc.) et les liens d'accointance (*bridging*) entre personnes qui participent de groupes différents (collègues de travail, membres d'une association, d'une

église, etc.). Putnam soutient que la participation sociale en général (familiale, religieuse, politique, syndicale, communautaire, etc.) est en baisse, ce qui nuit à ce qu'il nomme la « connectivité » : les individus se connaissent de moins en moins, se font de moins en moins confiance et font de moins en moins confiance aux institutions qui doivent compenser les effets négatifs de cet affaiblissement de la participation sociale. La télévision serait « le suspect numéro un », selon l'auteur, mais il mentionne aussi un ensemble d'autres facteurs démographiques, économiques et politiques. S'ils ont pu être contestés, les travaux de Putnam ont le mérite de mettre en lumière trois aspects fondamentaux pour comprendre la dynamique civique : les structures associatives (leur nombre, le nombre de leurs adhérents, leurs activités, etc.), les comportements (les rapports familiaux et de voisinage, les loisirs collectifs, la participation politique, syndicale ou bénévole, etc.) et les attitudes (la confiance, essentiellement, que les individus et les collectivités accordent aux autres et aux institutions).

Enfin, notons que cette dernière approche est surtout adoptée par des auteurs qui s'intéressent à la contribution du capital social au développement économique. Alors que, pour les uns, le développement économique est la condition du développement social et démocratique, d'autres se sont attachés à montrer que c'est plutôt la vitalité des réseaux sociaux et de la participation sociale en général qui détermine les conditions du développement économique. Cela explique que de nombreux organismes internationaux (Banque mondiale, Programme des Nations unies pour le développement, Organisation de coopération et de développement économiques) ou nationaux (Statistique Canada, Institut de la statistique du Québec) recourent de plus en plus à cette notion dans le cadre de leurs études. Cette conception est cependant récusée par certains auteurs qui lui reprochent de cantonner la compréhension de l'être humain à sa dimension d'***homo œconomicus*** : les relations sociales ont une valeur en elles-mêmes, avancent-ils, indépendamment de leur fonction économique (Caillé, 2006).

Capitalisme

NOTIONS RELIÉES > **aliénation** (P. 43) / **capital** (P. 47) / **changement social** (P. 61) / **classe sociale** (P. 66) / **culture** (P. 77) / **écologie** (P. 100) / **écologie urbaine** (P. 101) / **économie** (P. 105) / **éducation** (P. 112) / **espace** (P. 117) / **exploitation** (P. 129) / **idéaltype** (P. 147) / **individualisme** (P. 157) / **Marx, Karl** (P. 169) / **modernité** (P. 181) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **néolibéralisme** (P. 193) / **politique** (P. 201) / **postmodernité** (P. 208) / **société de consommation** (P. 236) / **Weber, Max** (P. 260)

Le mot « capitalisme » est apparu au début du XIXe siècle. Dérivé de « capital » et de « capitaliste », qui renvoyaient aux notions de « richesse » et de « possesseur de la richesse », c'est à présent un terme courant, employé pour désigner une certaine forme d'organisation de l'**économie** ou, de façon plus générale, une certaine forme d'organisation sociale.

Au sens restreint, le terme « capitalisme » désigne un système économique fondé sur la propriété privée, ce qui le distingue d'autres systèmes dans lesquels les moyens de production (terre, matières premières, outils, etc.) ne sont pas l'objet d'une appropriation privée (esclavagisme, féodalisme, communisme, etc.). Aujourd'hui, les économistes lui préfèrent souvent l'expression « économie de marché » et mettent surtout l'accent sur les idées de liberté d'entreprise et de régulation des échanges par le marché (l'offre et la demande).

Du point de vue sociologique, le terme « capitalisme » a une signification plus extensive qui renvoie à l'organisation générale des activités socioéconomiques, ou encore, dans la tradition inspirée de la pensée de Karl **Marx**, à un « mode de production », c'est-à-dire à la manière dont les êtres humains produisent et reproduisent leur existence. En ce sens, le capitalisme correspond à un type de société particulier se caractérisant par des dynamiques d'interactions sociales, des représentations sociales et des institutions particulières. Schématiquement, les principales caractéristiques de ce régime social, politique et économique sont :

- la désintégration des solidarités traditionnelles (hiérarchie de droit) par l'appropriation privée et privative de la richesse (hiérarchie de fait), ce qui signifie que les richesses appartiennent en propre à quelques individus, à l'exclusion des autres, ou encore que les individus en général sont privés de ce qui appartient en propre aux autres individus ;
- la séparation des producteurs et des moyens de production, ce qui engendre le salariat (travail salarié) et la dépendance accrue des salariés envers les mécanismes du marché pour la satisfaction de leurs besoins ;
- la production pour le marché, ce qui suppose la mobilisation de tous les facteurs de production (terre, outils, activités humaines, etc.) en vue de la création de marchandise à faire transiger par le marché ;
- la recherche incessante du profit par l'échange marchand, ce qui entraîne une extension continuelle des relations marchandes comme modalité des interactions sociales ;
- une logique sociale de transformation perpétuelle (« destruction créatrice ») par le renouvellement des procédés de production, ce qui fait de la société capitaliste une société fondamentalement dynamique où les manières de produire, de consommer, de circuler, de communiquer, d'agir et d'interagir, etc., subissent des bouleversements continuels.

NATURE ET ORIGINES DU CAPITALISME

Il existe de nombreuses théories sur la nature et les origines du capitalisme. À l'instar d'Ellen Meiksins Wood (2009), on peut les regrouper en deux catégories :

- Dans une perspective *quantitative* fondée sur l'idée de l'intensification des échanges et de l'accumulation du capital, les théories qui, inspirées de la pensée de Max **Weber**, proposent un modèle « commercialiste » ;
- Dans une perspective *qualitative* fondée sur l'idée d'une transformation des rapports sociaux d'appropriation, les théories qui, inspirées de la pensée de Karl Marx, présentent le modèle de « la soi-disant accumulation primitive ».

Le modèle commercialiste

Pour Weber, comme pour les économistes classiques avant lui, le capitalisme se confond avec le commerce, autrement dit avec l'échange d'une marchandise contre une autre, que ce soit directement ou par l'entremise de l'argent, afin d'en retirer du profit. Saisir l'occasion d'acheter moins cher pour vendre plus cher, tel serait le principe de l'échange marchand. Trouvant son impulsion dans la propension au troc et à l'échange, qu'Adam Smith considérait comme une caractéristique de la nature humaine, son origine remonterait à la nuit des temps. Selon ce modèle commercialiste, le capitalisme des temps modernes se distingue des différentes formes de commerce prémoderne par :

- son caractère pacifique : contrairement au pillage organisé ou au racket de protection dont devaient se prévaloir les commerçants prémodernes, ce capitalisme est fondé sur le droit et repose sur l'institution juridique de la propriété privée et des organisations policières et judiciaires pour la faire respecter (c'est-à-dire l'**État**) ;
- la place grandissante qu'il occupe dans l'organisation sociale, au point de devenir le principal mode d'allocation des ressources : pendant la majeure partie de l'histoire de l'humanité, dans les sociétés primitives et traditionnelles, la satisfaction des besoins par le biais de l'échange marchand a été marginale, secondaire ; ces sociétés reposaient en effet sur des modes de subsistance qui n'impliquent pas la production systématique de surplus à échanger et sur des mécanismes d'échange variés (**don**, réciprocité, redistribution, etc.).

Ces caractéristiques particulières seraient le résultat, entre autres, de l'expansion des échanges commerciaux interurbains et internationaux entamée dès la fin du Moyen Âge, de l'émergence de structures étatiques et de leur contribution à la création d'un marché national unifié et, plus précisément encore, selon la célèbre thèse de Weber, d'un certain état d'esprit issu de la religion protestante.

Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), Weber soutient que le capitalisme moderne se distinguerait fondamentalement par son aspect rationnel : ce serait « un type de conduite économique particulier, caractérisé par la recherche de profits toujours accrus, grâce à l'utilisation rationnelle, calculée et méthodique des moyens de production (ressources, capitaux, techniques, organisation du travail),

ainsi que des conditions du marché ou de l'échange» (Rocher, 1992). Le caractère rationnel de la recherche du profit par l'organisation la plus minutieuse possible de l'entreprise aurait été favorisé par les valeurs religieuses à l'origine de la Réforme protestante, au XVIe siècle. En mettant l'accent sur le travail, l'épargne et l'esprit de calcul, nombre d'Églises puritaines protestantes, au premier rang desquelles figure l'Église calviniste, auraient ainsi contribué à diffuser une vision du monde spécifique, un «esprit» particulier, terreau du capitalisme occidental moderne. Partant, pour Weber, si le capitalisme (le commerce) a pu exister dans de nombreuses civilisations à différents moments de l'histoire, le propre du capitalisme moderne est d'être un «capitalisme rationnel».

Le modèle de la soi-disant accumulation primitive

Selon le modèle de la soi-disant accumulation primitive, inspiré de Marx, le capitalisme ne se réduit pas au commerce, c'est-à-dire à la circulation des marchandises sur le marché, comme dans le modèle commercialiste, mais correspond à la production de marchandises destinées au marché, que l'on doit vendre pour en retirer du profit. Cela explique que le capitalisme ne se généralise qu'au XIXe siècle, dans la foulée de la révolution industrielle, et qu'il bouleverse de fond en comble les sociétés : la production pour le marché implique en effet que l'activité productive, sous la forme du travail salarié, devienne elle-même une marchandise. Selon cette conception, le capitalisme n'est donc pas fondamentalement un mécanisme de satisfaction des besoins. Le capitalisme étant synonyme de production en vue du marché, c'est la valeur générée dans l'échange marchand (valeur marchande) qui devient sa finalité indépendamment, jusqu'à un certain point, de la satisfaction des besoins (valeur d'usage). L'accumulation du capital — ce que les économistes nomment la «croissance économique» — devient la finalité de l'activité économique.

Pour Marx, le capitalisme ne se confond pas davantage avec la possibilité pour l'individu de saisir les occasions de s'enrichir par sa libre initiative, entre autres en vendant sa force de travail sur le marché. Il s'agit en fait d'une contrainte, d'une obligation. Si le capitalisme suppose la liberté juridique des travailleurs, il suppose aussi la nécessité économique de vendre une portion de son temps contre un salaire, sous peine de mourir de faim. Une contrainte du même ordre pèse également sur l'entrepreneur capitaliste : il n'est pas libre de générer ou non du profit puisque, dans les conditions de la concurrence qui se met en place, l'accroissement de son capital est la condition même de sa survie en tant que capitaliste. Enfin, toujours selon Marx, le capitalisme ne correspond pas à un échange pacifique fondé sur une propension naturelle à se livrer à des échanges ; c'est un produit de l'histoire, une histoire «écrite dans les annales de l'humanité en lettres de sang et de feu indélébiles», comme il l'écrit dans *Le Capital*.

Marx et les auteurs qui s'inspirent de sa pensée estiment que la violence est consubstantielle au capitalisme, qu'elle témoigne de sa nature même et de ses origines. Selon eux, le capitalisme repose sur l'**aliénation** et l'**exploitation** des travailleurs. Dépossédé des conditions minimales de sa survie (la terre, les outils, etc.), le travailleur est contraint de vendre sa force de travail contre un salaire. Les fruits de son travail appartiennent à quelqu'un d'autre, au propriétaire des moyens de production, qui s'enrichit en en tirant profit pour son propre compte. L'origine de ce processus réside dans l'expropriation qu'ont subie les êtres humains arrachés à leurs conditions d'existence. À la suite de la concentration de la propriété terrienne, des enclosures des terres communales et de l'expulsion, voire de la criminalisation des paysans sans terre, amorcées dès la fin du Moyen Âge et poursuivies jusqu'au XIXe siècle, des millions de gens se sont trouvés dépourvus de tout. C'est ce que l'on a nommé le «travail libre», c'est-à-dire une condition dans laquelle l'être humain est à la fois libre de toute dépendance personnelle (contrairement au servage et à l'esclavage) et libre de toute attache communautaire (sans feu ni lieu).

Notons que Max Weber fait, lui aussi, du travail libre une caractéristique essentielle du capitalisme, comme il l'écrit dans son *Histoire économique* (1991) : le capitalisme moderne suppose «la présence de personnes qui sont, non seulement dans la position juridique, mais encore dans la nécessité économique de vendre librement leur force de travail sur le marché». Marx, pour sa part, s'intéresse plus à la question des rapports de force entre les **classes sociales** qu'à la rationalité du fonctionnement économique capitaliste ; selon lui, le

secret du capitalisme réside dans «la soi-disant accumulation primitive» (accumulation première ou initiale) des richesses entre les mains de quelques-uns, obligeant les autres à se mettre à leur service. Pourquoi «soi-disant»? Parce que ce processus n'a pas eu lieu une fois pour toutes à une époque révolue, mais se renouvelle chaque fois que le travailleur se met au service d'autrui: à la fin d'une journée de travail, le travailleur n'est pas plus propriétaire de ses moyens de production, et la richesse qu'il a contribué à générer par son activité s'accumule du côté du capitaliste qui l'emploie et s'enrichit d'autant.

Dans l'optique de Marx, le capitalisme est donc un mode d'organisation de la société fondé sur des rapports sociaux fondamentalement inégalitaires, opposant ceux qui possèdent les moyens de production et qui s'enrichissent par l'utilisation de la capacité de travail de ceux qui sont dépourvus des moyens de production. À la différence des sociétés prémodernes, où les relations inégalitaires étaient fondées sur des considérations culturelles ou religieuses, ou maintenues par la force, le capitalisme oppose des individus formellement libres et égaux (en droit) et justifie les inégalités par la capacité individuelle de mobiliser des richesses en vue de la création de valeur marchande.

BRÈVE HISTOIRE DU CAPITALISME

Quelle que soit la perspective que l'on adopte, le propre du capitalisme est de transformer la richesse matérielle en **capital** (une ressource injectée dans un processus de production de manière à générer d'autres ressources) et d'orienter la production en vue de la circulation des biens sur le marché dans le but d'engendrer un profit approprié sur une base privée et privative. En ce sens, l'histoire du capitalisme est l'histoire du processus par lequel l'activité humaine, et par extension l'ensemble de la société, s'est trouvée enrôlée, organisée, puis restructurée en fonction de cette nouvelle finalité qu'est l'accumulation du capital. À cet égard, Marx distingue deux phases historiques de la production capitaliste: la phase de la soumission formelle du travail au capital et la phase de la soumission réelle du travail au capital.

De la soumission formelle du travail au capital…

La phase de la soumission formelle du travail au capital commence lorsque le possesseur de richesses ne se contente plus de se procurer un bien déjà produit pour le vendre sur un marché («acheter moins cher, vendre plus cher», ainsi que le dit Adam Smith à propos des commerçants), mais lorsque qu'il achète le travail d'autrui et le joint à des moyens de production (outils,

8 Les théories de la nature et des origines du capitalisme

	MODÈLE COMMERCIALISTE	MODÈLE DE «LA SOI-DISANT ACCUMULATION PRIMITIVE»
Définition	Type d'activité économique fondé sur la recherche du profit par l'utilisation rationnelle des moyens de production.	Mode de production fondé sur des rapports sociaux inégalitaires entre ceux qui possèdent les moyens de production et ceux qui ne les possèdent pas.
Principe organisateur	Rationalité instrumentale: adaptation méthodique des moyens en vue d'atteindre une fin.	Exploitation du travail: appropriation privée d'une part non rémunérée du travail.
Origine	Généralisation du commerce comme mode de satisfaction des besoins.	Expropriation violente des producteurs débouchant sur la nécessité économique du travail salarié.

matières premières, etc.) afin de produire des marchandises qu'il transigera sur le marché. C'est la première étape qui mène de la production vivrière et artisanale à la production proprement capitaliste, c'est-à-dire une production ne visant plus fondamentalement à créer des moyens de subsistance ou à fabriquer des biens utiles, mais à faire purement et simplement fructifier la richesse injectée dans une démarche de production. Ainsi, écrit Marx (1971) :

> *Lorsque le paysan, jusque-là indépendant et travaillant pour lui-même, devient journalier et produit pour un fermier ; lorsque l'ordre hiérarchique, propre au mode de production féodal des corporations, fait place au simple antagonisme du capitaliste faisant travailler pour lui l'artisan devenu salarié ; lorsque l'ancien esclavagiste emploie comme salariés ceux qui étaient naguère ses esclaves, etc., il apparaît que ces procès de production, si diversement structurés du point de vue économique et social, sont transformés en procès de production du capital.*

À ce stade, déjà identifié au xɪᴠᵉ siècle et, plus encore, à partir des xᴠɪᵉ et xᴠɪɪᵉ siècles en Angleterre, le propriétaire de la richesse assujettit les travailleurs en les réunissant et en les plaçant sous sa surveillance. On parle de « soumission formelle » parce que la *forme* du travail elle-même, son organisation, ses instruments, ses procédés, etc., bien qu'elle passe sous la gouverne du capitaliste, demeure orchestrée selon les savoir-faire traditionnels, et elle le restera longtemps encore. Au sens de Weber, le travail n'est pas encore entièrement soumis à un processus de rationalisation visant la maximisation de la production. En ce sens, la première discipline de travail qu'impose le propriétaire des moyens de production, c'est l'accroissement du nombre de travailleurs affectés à des tâches placées sous sa direction et l'augmentation du temps consacré à la production.

Néanmoins, si le processus du travail conserve longtemps sa forme traditionnelle, cette première phase du développement capitaliste se traduit par une transformation notable des modes d'intégration sociale. Progressivement, avec la généralisation du salariat, le revenu salarial devient pour la majorité la condition d'accès à la consommation (donc la condition de la survie). Il en résulte un déclin des formes traditionnelles de l'**économie** : l'*oïkonomia* traditionnelle, fondée sur l'autosubsistance familiale et communautaire et divers modes féodaux de prélèvement d'un surplus, est de plus en plus soumise à la *chrématistique* capitaliste (Freitag, 2008).

… à la soumission réelle du travail au capital

Avec la phase de la soumission réelle du travail au capital, qui s'amorce aux xᴠɪɪɪᵉ et xɪxᵉ siècles, le capitalisme se met véritablement en branle. On parle de « soumission réelle » quand, dans la manufacture capitaliste, le propriétaire des moyens de production se prévaut de son droit de propriété pour disposer à sa guise des facteurs de production (y compris le travail) et les organiser concrètement en vue de les rentabiliser. Dès lors, le travail se détache de la personne du travailleur, il n'est plus qu'un instrument de la production sur lequel s'exerce un intense processus de rationalisation (découpage et recomposition des tâches, quantification des rythmes, etc.). La manufacture se transforme en industrie : l'application de la science à la technique se traduit par le déploiement d'un ensemble de technologies de contrôle débouchant sur une division technique du travail, l'automatisation du procès de travail et l'accélération des cadences. C'est la révolution industrielle.

9 Les deux phases du capitalisme, selon Marx

SOUMISSION FORMELLE DU TRAVAIL AU CAPITAL	SOUMISSION RÉELLE DU TRAVAIL AU CAPITAL
Intégration de formes préexistantes de travail au mode de production capitaliste : s'ils sont désormais sous la direction du propriétaire des moyens de production, l'organisation, le savoir-faire et les procédés de travail demeurent ce qu'ils étaient dans leur forme traditionnelle.	Bouleversement systématique, à la fois organisationnel et technique, des pratiques intégrées au mode de production capitaliste : le travail devient un simple moyen de produire et est organisé (divisé, calculé, automatisé, etc.) comme tel par la hiérarchie industrielle.

Avec la soumission réelle, c'est le deuxième âge de la discipline du travail qui s'enclenche. L'exigence de compétitivité pousse à l'accroissement de la productivité du travail, notamment par l'introduction du machinisme

et par la réorganisation des procédés de production. Ce processus trouvera sa forme achevée dans le «taylorisme», du nom de l'ingénieur américain Frederick Taylor qui, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe, théorisa ce qu'il appela l'«organisation scientifique du travail». Le taylorisme est un mode radical de rationalisation des procédés de production fondée sur la parcellarisation des tâches selon des séquences de temps et de mouvements précisément calculés pour accélérer la production et diminuer les coûts. Le séquençage et la recomposition technique des fonctions productives dissolvent toute autonomie de métier, et le savoir ouvrier se trouve monopolisé dans les mains (ou plutôt dans la tête) des gestionnaires, managers et autres organisateurs de la production. L'artisan, qui maîtrisait toutes les facettes de son activité, achève de se transformer en ouvrier, simple rouage de l'entreprise capitaliste organisée bureaucratiquement.

Notons enfin que ces deux phases historiques se produisent encore de nos jours, dans le contexte de l'incorporation de nouveaux secteurs d'activité à la logique du capitalisme ou dans celui de l'expansion du capitalisme à l'échelle mondiale.

LES FORMES CONTEMPORAINES DU CAPITALISME

Le capitalisme, tout comme les théories qui tentent d'en saisir les principes et l'évolution, s'est profondément transformé depuis le XIXe siècle et les analyses fondatrices de Marx et de Weber. Par exemple, les sociologues se sont demandé si l'on peut décrire le capitalisme sans faire référence aux différentes traditions nationales. Y a-t-il *un* capitalisme ou *des* capitalismes? Dans *Capitalisme contre capitalisme* (1991), après avoir comparé les modalités d'organisation du travail, les degrés d'intervention de l'État, l'importance de la concentration de la richesse, etc., Michel Albert oppose ainsi le modèle anglo-américain, individualiste et caractéristique des États-Unis, au modèle rhénan, comportant une solide protection sociale des travailleurs et caractéristique de l'Allemagne. D'autres auteurs distinguent le modèle japonais, le modèle français, le modèle chinois, etc., ou encore les modèles néolibéral, social-démocrate, etc., soulignant ainsi la pluralité des formes de capitalisme qui coexistent aujourd'hui, en s'accompagnant de tensions plus ou moins fortes (Boyer, 2015; Amable, 2005).

À l'inverse, d'autres auteurs soutiennent que le processus de **globalisation** actuel tend à gommer les particularités des capitalismes nationaux. On assiste en effet à l'intégration, à une échelle désormais globale, des activités de production et de commercialisation, ce qui a des effets de **déterritorialisation**, de fragilisation des États et de constitution d'une classe capitaliste transnationale. Ce nouveau capitalisme globalisé, qui se caractérise entre autres par une concentration massive de la richesse entre les mains d'une infime élite économique, la consolidation d'entreprises transnationales gigantesques, la convergence dans les modes de fonctionnement économique et le court-circuitage des mécanismes démocratiques, est qualifié par certains d'«empire du capital» ou de «mégastructure impériale du capitalisme» (Mascotto, 2014; Meiksins Wood, 2011).

Un autre changement profond pris en compte dans la réflexion sociologique concerne les transformations touchant la propriété des entreprises. Alors que le capitalisme des XVIIIe et XIXe siècles s'appuyait sur la propriété individuelle des moyens de production, d'où l'appellation de «capitalisme bourgeois», on a assisté depuis à l'avènement, puis au déploiement, de la société commerciale (sociétés par actions ou corporations). Désormais, les entreprises dominantes n'appartiennent plus à des individus, ce sont des organisations dotées d'une personnalité juridique, dont l'ensemble des actionnaires, plus ou moins anonymes, sont propriétaires. Par exemple, la compagnie Ford fondée en 1903 par Henry Ford est aujourd'hui une société par actions appartenant à plusieurs centaines de milliers d'actionnaires. S'il ne faut pas négliger le fait que la propriété des titres peut être concentrée entre les mains d'un très petit nombre d'individus, cette évolution brouille la distinction entre les propriétaires et les non-propriétaires des moyens de production (**bourgeoisie** et **prolétariat**), ce qui n'est pas sans incidence sur l'analyse du capitalisme en termes de **classes sociales**.

Cette transformation de la propriété implique également la séparation entre les détenteurs de la propriété (actionnaires) et les gestionnaires d'entreprise (managers): ces derniers constituent désormais un corps de travailleurs salariés à qui revient la direction des opérations. Cela caractérise ce que d'aucuns nomment le passage du «capitalisme industriel, entrepreneurial

10 Du capitalisme industriel au capitalisme avancé

CAPITALISME INDUSTRIEL (entrepreneurial et concurrentiel)	CAPITALISME AVANCÉ (corporatif et oligopolistique)
ENTREPRENEURIAL	CORPORATIF
L'entreprise individuelle constitue le lieu de la production, structurée en fonction du droit de gérance du propriétaire des moyens de production. L'entrepreneur ou le capitaliste peut décider de ce qui sera produit et des procédés de production.	La production se trouve de plus en plus prise en charge par de grandes corporations privées et leurs multiples filiales. La direction des opérations est confiée à des gestionnaires alors que les titres de propriété acquièrent une forme financière qui permet de les échanger sur les marchés boursiers.
CONCURRENTIEL	OLIGOPOLISTIQUE
Les acteurs économiques entrent en rapport par l'intermédiaire des marchés pour ce qui est de la circulation des biens. En ce sens, les entreprises se trouvent mises en relation les unes avec les autres, aussi bien en ce qui concerne l'approvisionnement que pour l'écoulement des biens. C'est la logique de la concurrence par les prix sur le marché.	Les exercices de fusions et acquisitions entraînent une internalisation des marchés par les grandes corporations. Une grande partie de la circulation des biens s'opère désormais au sein même des grandes corporations, entre leurs différentes filiales. La concurrence par les prix fait place à des stratégies fondées sur l'acquisition d'avantages différentiels.

Source : Inspiré de É. N. Duhaime, *Capital et inventivité. De l'intellect général à General Electric*, Thèse de doctorat, Montréal, Strasbourg, UQAM/UNISTRA, 2016.

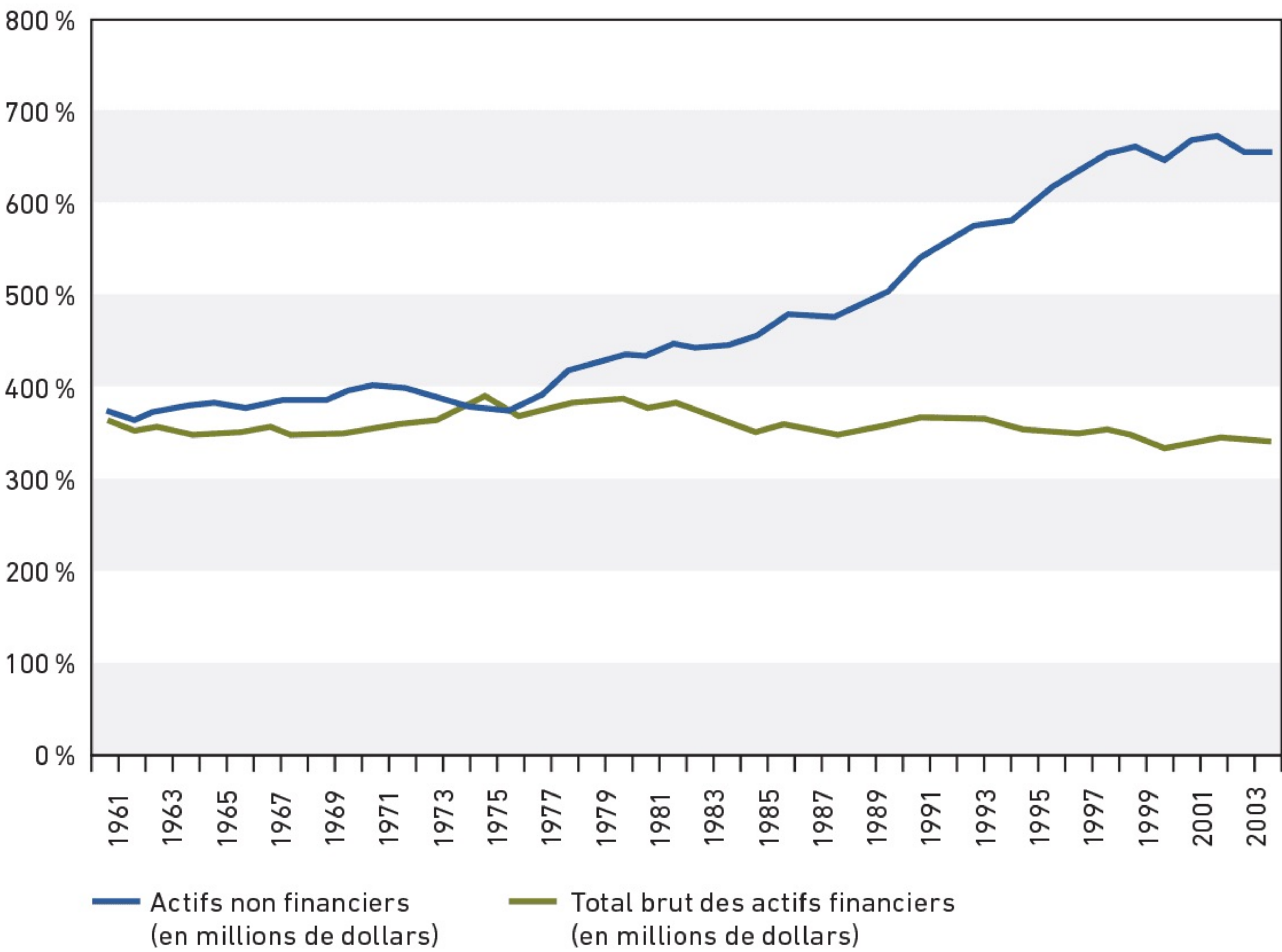
et concurrentiel » au « capitalisme avancé, corporatif et oligopolistique » (voir le tableau du document 10).

Les recherches contemporaines portent aussi sur les transformations de l'organisation du travail et du statut des travailleurs dans les entreprises : « de l'artisan au manager », pour reprendre la formule de la sociologue Rolande Pinard (2000). La réflexion sociologique englobe ainsi tous les aspects de l'intégration du travail à la logique du capitalisme : rationalisation totale de la production, généralisation du salariat, sécurisation de la trajectoire professionnelle sous le régime de l'État-providence, puis renouveau de sa précarisation dans le contexte de la globalisation néolibérale. Certains auteurs s'intéressent ainsi à l'avènement d'un troisième âge de la discipline de travail. Sans entretenir de liens apparents avec la structure hiérarchique et autoritaire des organisations capitalistes classiques, les nouvelles logiques gestionnaires ou managériales mettent l'accent sur la flexibilité, l'innovation, l'autonomie et l'accomplissement de soi au travail. Est ainsi valorisée la responsabilisation individuelle et collective des travailleurs dans leur contribution à la réussite de l'entreprise, notamment par la multiplication des procédures d'évaluation et la rémunération à la performance. D'où l'importance, pour chaque travailleur, de veiller au maintien de son employabilité et à la promotion de son capital humain afin de demeurer compétitif sur le marché concurrentiel du travail. Ce faisant, on ne vise pas tant à ce que les travailleurs s'identifient à l'entreprise elle-même, tout en intériorisant ses contraintes, mais à ce qu'ils intègrent les contraintes économiques en général. Ainsi s'explique, selon certains sociologues, la croissance du harcèlement au travail, du stress et de l'épuisement professionnel (De Gaulejac, 2005).

Enfin, tout au long du XXe siècle, mais d'une manière accélérée depuis les années 1980, le processus de financiarisation du capitalisme s'est traduit par une transformation majeure des rapports entre économie et société. Par financiarisation du capitalisme, il faut entendre le processus par lequel le monde de la finance,

ses acteurs, ses organisations, ses normes et finalités, tendent à structurer de plus en plus l'activité économique et sociale (Morin, 2015 ; Bastidon Gilles et collab. 2010 ; Orléan, 1999). Par exemple, alors que la création de richesse financière connaît une croissance explosive, que les investisseurs financiers exercent une pression immense sur les entreprises afin qu'elles accroissent leur rentabilité (délocalisation, sous-traitance, licenciements massifs, etc.) et que la rémunération des hauts dirigeants d'entreprise augmente de façon spectaculaire en fonction des performances financières réalisées, on constate que les ménages doivent recourir toujours plus à des actifs financiers pour constituer leur patrimoine (hypothèques, actions, REER, etc.) et, surtout, qu'ils sont de plus en plus endettés (Gauthier, 2015). Ainsi va, désormais, la spirale des **inégalités sociales**.

11 Indice de financiarisation Stanford : actifs financiers et actifs réels



Représentée par les courbes ci-contre, l'évolution du pourcentage du PIB au Canada entre le début des années 1960 et le début des années 2000 illustre l'un des aspects les plus spectaculaires du processus de financiarisation du capitalisme, soit la croissance explosive des actifs financiers par rapport aux actifs de l'économie dite « réelle », particulièrement marquée depuis le tournant néolibéral des années 1980.

Sources : J. Stanford, 1999 ; Statistique Canada, tableau 380-0016, cité dans É. Pineault, « Quel régime d'accumulation ? L'inflexion financière du capitalisme canadien, éléments théoriques et empiriques », Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie, notes de conférence ; http://www.er.uqam.ca/nobel/ieim/IMG/pdf/Note_2006-04-PINEAULT-2.pdf.

Catégorie sociale

Voir **Groupe** (P. 139)

Champ

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **médias** (P. 173) / **politique** (P. 201) / **violence symbolique** (P. 259)

Le champ est un concept central dans la sociologie inspirée par Pierre Bourdieu, pour qui c'est un microcosme, c'est-à-dire « un petit monde social relativement autonome à l'intérieur du grand monde social » (2000b). Selon Bourdieu, la société globale est en effet un ensemble de champs d'activités, autrement dit d'univers sociaux structurés par des codes distincts : les actions et interactions des **agents** qui le composent (individus, groupes, institutions) sont fonction de leur position relative, c'est-à-dire de la position qu'ils occupent les uns par rapport aux autres. Ainsi, on fera référence au concept de champ en général (champ politique,

économique, religieux, etc.) ou de sous-champ en particulier (les sous-champs littéraire, scientifique ou médiatique, par exemple, à l'intérieur du champ culturel) afin de rendre compte du fait que la différenciation des sphères d'activités entraîne la constitution de sous-ensembles sociaux composés d'institutions spécialisées et d'agents spécifiques. En tant qu'« espaces structurés de positions », c'est-à-dire en tant qu'ensemble de « relations objectives entre des individus ou des institutions en compétition pour un enjeu identique » (Bourdieu, 1984), chacun de ces univers sociaux est régi par « sa propre logique, ses règles et ses régularités spécifiques » (Bourdieu, 1992a). C'est « un espace de jeu dans lequel on joue un jeu qui a certaines règles, règles différentes du jeu qui se joue dans l'espace à côté » (Bourdieu, 2001a). En ce sens, on peut dire que les champs sont des petits mondes (des *microcosmes*) à l'intérieur du grand monde (le *macrocosme*).

Dans le développement de sa théorie générale de la société, Bourdieu attire l'attention sur un certain nombre d'invariants que l'on retrouve dans tous les champs et qui aident à préciser le concept :

- Chaque champ est défini par un ensemble de manières d'être qui sont liées à des objectifs ou à des finalités qui lui sont propres. « Ce qui fait courir et concourir les gens dans le champ scientifique n'est pas la même chose que ce qui les fait courir et concourir dans le champ économique », écrit Bourdieu (1994). Par exemple, si la recherche du profit et l'accumulation de la richesse structurent le champ économique, il n'en est pas de même dans le champ scientifique — ou artistique, ou religieux, etc. Chaque champ a un enjeu particulier — richesse, pouvoir, prestige, reconnaissance par les pairs, médaille ou trophée, cote d'écoute, exposition dans telle galerie, recrutement dans telle ligue, publication dans telle revue, etc. — et donc ses propres critères d'excellence. Cela explique l'incompréhension mutuelle des individus relevant de champs différents : l'artiste ne comprend pas que le banquier cherche à s'enrichir, tandis que le banquier trouve étrange qu'un artiste fasse d'immenses sacrifices pour de si faibles revenus !
- Puisqu'ils ont des finalités propres, les champs sont relativement autonomes les uns par rapport aux autres, et le succès dans un champ n'est pas un gage de reconnaissance dans un autre champ. Par exemple, un chroniqueur bien en vue dans un **média** de masse peut se targuer d'avoir une expertise scientifique, se dire sociologue, politologue ou économiste, mais il y a de fortes chances qu'il soit peu reconnu dans le monde universitaire : en effet, le champ médiatique et le champ académique ne reposent pas sur les mêmes enjeux, et leurs critères du succès sont très différents. Cette relative autonomie des champs et de leurs logiques explique aussi les tensions qui peuvent exister entre eux, par exemple lorsque les agents d'un champ donné cherchent à orienter le fonctionnement d'un autre champ. Pensons à la résistance opposée par de nombreux intellectuels à l'orientation de la recherche universitaire dans une optique économique ou à l'appropriation commerciale des produits de la recherche. Ces situations doivent être distinguées de la notion d'« inter-champs », à laquelle Bourdieu recourt pour penser les « intersections entre les champs » et les questionnements touchant la « gestion des hiérarchies entre les champs » que cela implique (Bourdieu, 2015).
- Tout individu qui entre dans un champ doit acquérir les codes culturels qui y sont en vigueur, croire et faire croire qu'il maîtrise un ensemble de manières de sentir, de penser et d'agir valorisées dans le champ en question. C'est ce que Bourdieu nomme « **habitus** ». Pour qu'un champ fonctionne en tant qu'« espace de jeu », il faut que certains soient prêts à jouer le jeu, autrement dit connaissent et reconnaissent les règles du jeu. Ainsi, il faut savoir discuter *business* avec des hommes d'affaires, montrer une certaine indifférence à la popularité avec des poètes ou faire preuve de rigueur en citant ses sources avec des scientifiques. La position dans le champ, c'est-à-dire le fait de jouer le jeu, implique un ensemble de dispositions, c'est-à-dire des attitudes et des aptitudes qui montrent qu'on a le « sens du jeu » (Bourdieu, 1984).
- Espace de jeu, un champ est à la fois un « champ de forces » et un « champ de lutte », c'est-à-dire un espace réglé de compétition ou de concurrence entre les agents en fonction de la position relative qu'ils occupent dans le champ (Bourdieu, 1994). Cette lutte permanente a pour enjeu à la fois les finalités

propres du champ, ses critères d'appartenance et d'exclusion («lutte de définition») et la place ou la position que chacun y occupe («lutte de classement») (Bourdieu, 1991). Un chanteur populaire issu d'une émission de télé-réalité est-il un *vrai* artiste? Le bridge est-il un *vrai* sport qui mérite de figurer aux Jeux olympiques? Hériter de la fortune familiale fait-il de quelqu'un un *vrai* homme d'affaires? Un acuponcteur pratique-t-il *vraiment* la médicine? Des études en philosophie font-elles de quelqu'un un philosophe? Jouer de la guitare fait-il de vous un guitariste? Autant d'exemples de questionnements qui aident à départager les individus à l'intérieur d'un champ et organisent, en fonction des réponses qui y sont fournies à un moment donné, la position relative des uns et des autres.

- La position que les agents occupent dans un champ est déterminée par le volume et les types de **capital** (économique, culturel, social) dont ils disposent relativement aux autres membres du champ, et leur position hiérarchique est d'autant plus élevée qu'ils possèdent en grande quantité les capitaux les plus valorisés dans le champ en question (ce que Bourdieu nomme le «capital spécifique»). En ce sens, chaque champ compte en son sein une **élite**, laquelle est déterminée par l'accumulation du capital spécifique privilégié dans ce champ donné, et cette position, qui est associée à un ensemble de dispositions (manières de penser), façonnera aussi des prises de position (des jugements), notamment à l'égard des autres agents, dans ce champ comme dans les autres champs (Bourdieu, 2000a). Par exemple, il est probable que votre doctorat en sociologie n'impressionnera guère un entrepreneur en construction, alors qu'un médecin, sachant que vous avez ce diplôme, ne vous jugera pas sur votre salaire d'enseignant. Cela tient à ce que, dans le champ académique, le capital culturel a plus de valeur que le capital économique; à l'inverse, dans le champ économique, le capital économique est plus valorisé que le capital culturel.
- Enfin, un champ est un espace dynamique dont les frontières sont en perpétuelle recomposition: «La lutte permanente à l'intérieur du champ est le moteur du champ», écrit Bourdieu (1984). La distribution hiérarchique des positions, liée à la distribution inégale des capitaux en général et du «capital spécifique» en particulier, c'est-à-dire le capital le plus valorisé dans ce champ, signifie que chacun cherche à se démarquer, à se distinguer, à être reconnu. Cette quête amène les agents à adopter des stratégies de redéfinition du champ ou de positionnement dans le champ plus ou moins conservatrices ou réformatrices: «Ceux qui, dans un état déterminé du rapport de force, monopolisent (plus ou moins complètement) le capital spécifique, fondement du pouvoir ou de l'autorité spécifique caractéristique d'un champ, sont inclinés à des stratégies de conservation [...], tandis que les moins pourvus de capital [...] sont enclins aux stratégies de subversion» (Bourdieu, 1984). Autrement dit, ceux qui occupent des positions élevées dans un champ se montrent généralement traditionnalistes («on a toujours fait les choses ainsi, c'est ainsi que les choses doivent toujours être faites»), alors que les autres se feront les champions du changement, de la nouveauté, de l'innovation.

Bourdieu et d'autres sociologues ont recouru à cette théorie dans l'étude empirique de divers champs sociaux. Ainsi, Bourdieu s'est notamment intéressé aux champs littéraire (1992b), médiatique (1996), économique (2000a), politique (2000b) et scientifique (2001b), tandis que d'autres se sont penchés sur le champ sportif (Defrance, 1995, 2000), sur le champ des sciences économiques (Lebaron, 2000), sur le champ médical (Pinell, 2009) ou encore sur le champ journalistique (Accardo, 2017).

Changement social

NOTIONS RELIÉES > **élite** (P. 115) / **évolutionnisme** (P. 127) / **fonctionnalisme** (P. 135) / **groupe** (P. 139) / **idéaltype** (P. 147) / **morphologie sociale** (P. 187) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **politique** (P. 201) / **tradition** (P. 252)

Le sociologue québécois Guy Rocher (1992) définit le changement social comme les modifications durables de l'organisation des sociétés, c'est-à-dire « une transformation observable dans le temps, qui affecte, d'une manière qui ne soit pas que provisoire ou éphémère, la structure ou le fonctionnement de l'organisation sociale d'une collectivité donnée et modifie le cours de son histoire ».

12 Les pères fondateurs de la sociologie et le changement social

La reproduction des sociétés et de leurs structures se trouve au cœur de la réflexion des premiers sociologues. Néanmoins, les théories des pères fondateurs rendent compte des bouleversements sociaux rapides et profonds associés à l'émergence de la société moderne et, d'une façon ou d'une autre, tentent d'expliquer ces transformations. Que ces explications relèvent de l'**évolutionnisme** ou non, le débat tourne principalement autour des causes du changement et de ses effets.

Dans la perspective introduite par Karl **Marx**, l'économie est au centre des préoccupations. À cet égard, certains courants de la tradition marxiste, en particulier le **matérialisme historique**, ont pu être compris comme une théorie monocausale et déterministe du changement social : l'infrastructure économique détermine la superstructure idéologique et politique. Marx ne disait-il pas : « Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à valeur, la société avec le capitalisme industriel » (2002) ?

La pensée de Marx n'est cependant pas aussi mécanique. Les rapports sociaux de production constituent le concept-clé de son analyse sociologique, lequel renvoie à l'ensemble des rapports que les êtres humains entretiennent entre eux et avec la nature dans le cours de leur histoire. Ces rapports sont façonnés à la fois par les forces productives, c'est-à-dire par l'état du développement technique, et par les relations sociales de propriété, autrement dit l'appropriation différenciée des moyens de production. En ce sens, pour Marx, les facteurs de la dynamique des changements sociaux sont les rapports existant entre l'organisation de la production (outils, savoir-faire, activités, modalités de la mise en relation des activités, etc.) et les relations sociales de propriété opposant les propriétaires des moyens de production et ceux qui en sont dépourvus. Plus spécifiquement, la théorie de Marx prend en compte à la fois les contradictions entre l'état des forces productives et les relations sociales de propriété, *et* les conflits sociaux et politiques que ces contradictions génèrent. En d'autres termes, selon Marx, le « moteur de l'histoire » est la lutte des classes, c'est-à-dire l'affrontement, ouvert ou larvé, entre les **classes sociales** (Meiksins Wood, 2009 ; Durand, 1995 ; Lefebvre, 1966).

Dans la tradition de la sociologie française, fondée par Émile **Durkheim**, l'accent est mis sur un ensemble de facteurs que l'on a aujourd'hui tendance à qualifier de « démographiques ». Dans son étude *De la division du travail social* (1893), Durkheim dégage ce qu'il comprend comme la loi de l'évolution sociale : « La division du travail varie en raison directe du volume et de la densité des sociétés, et si elle progresse d'une manière continue au cours du développement social, c'est que les sociétés deviennent régulièrement plus denses et très généralement plus volumineuses. » Par « plus denses » et « plus volumineuses », Durkheim veut dire que la population tend à augmenter et à se concentrer dans des unités de surface plus petites. Pour bien comprendre la portée de cet extrait souvent cité, ajoutons qu'il renvoie de façon implicite au concept de *densité morale* ou *dynamique*, qui est central dans la pensée de Durkheim. En effet, conformément à l'importance qu'occupe la **morphologie sociale** dans sa pensée, Durkheim s'intéresse à la façon dont cette augmentation du volume et la densité de la population multiplie les relations intra-sociales, c'est-à-dire contribue au rapproche- ▶

ment moral, au commerce actif ou, plus simplement, à l'intensité des relations entre les individus. La morphologie sociale agit en retour sur la dynamique sociale (Cusset, 2011 ; Steiner, 2005 ; Cherkaoui, 1998).

Enfin, bien que toute son œuvre soit consacrée à l'histoire comparative et soit traversée d'une interrogation concernant la particularité des sociétés occidentales modernes, Max **Weber** n'a pas développé de théorie du changement social à proprement parler. Selon les études, il met en lumière différents facteurs explicatifs de ce changement : ce sont tantôt les modes de vie ancrés dans des structures socio-économiques, tantôt les statuts sociaux, libres ou serviles, des individus, tantôt encore les formes politiques et institutionnelles de domination (Borlandi et collab., 2005). Néanmoins, la tradition sociologique a retenu de Weber sa théorie de la rationalisation des activités sociales, dans laquelle s'inscrivent les transformations des **valeurs** religieuses qui sont au cœur des conceptions culturelles du monde (Martuccelli, 1999 ; Habermas, 1987 ; Löwith, 1932).

Plus précisément, les concepts centraux de l'analyse wébérienne des transformations sociales sont, entre autres, la « conduite de vie » et la « disposition d'esprit ». Comment les structures sociales et les valeurs culturelles orientent-elles les manières de penser et d'agir ? Et comment, en retour, ces manières de penser et d'agir contribuent-elles à structurer l'ordre social ? À partir de telles questions, Weber en vient à s'intéresser aux rapports qu'entretiennent les valeurs religieuses protestantes, les conduites de vie méthodiques et rationnelles, et le **capitalisme**. Au final, au cœur de la pensée sociologique de Weber, on trouve la démonstration qu'il existe des influences réciproques entre des facteurs structurels (les structures politiques, économiques et sociales) et des facteurs culturels (les systèmes de valeurs au cœur des conduites de vie) (Colliot-Thélène, 2008 ; Hennis, 1996 ; Aron, 1967).

LE CHANGEMENT SOCIAL ET LA TYPOLOGIE DES SOCIÉTÉS

Afin de mieux comprendre la question du changement social, les sociologues s'efforcent depuis longtemps d'établir une typologie des formes de société. Plusieurs typologies ont été proposées, qui se recoupent plus ou moins selon les perspectives théoriques. Parmi celles-ci, on peut citer :

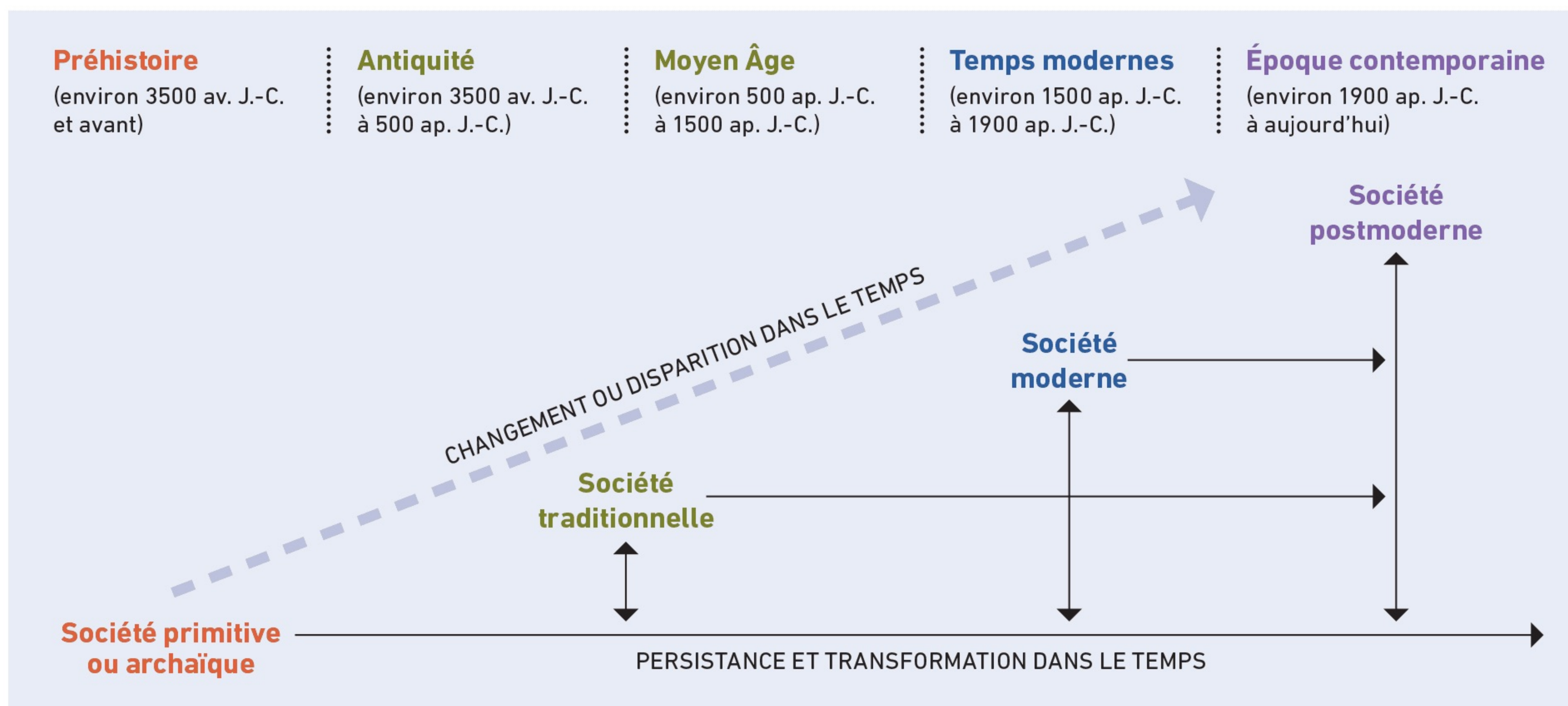
- Karl Marx : mode de production tribal, communautaire ou domestique/mode de production asiatique/mode de production antique/mode de production féodal/mode de production capitaliste ;
- Herbert Spencer : sociétés militaires/sociétés industrielles ;
- Ferdinand Tönnies : communauté/société ;
- Émile Durkheim : sociétés à solidarité mécanique/sociétés à solidarité organique ;
- Max Weber : relations sociales communautaires/relations sociales sociétaires ;
- Talcott Parsons : sociétés primitives/sociétés archaïques/sociétés traditionnelles/sociétés industrielles/sociétés post-industrielles ;
- Louis Dumont : sociétés holistes/sociétés individualistes ;
- Michel Freitag : sociétés fondées sur un mode de reproduction culturelle-symbolique (primitives et archaïques)/sociétés fondées sur un mode de reproduction politico-institutionnelle (traditionnelles et modernes)/sociétés fondées sur un mode de reproduction décisionnelle-opérationnelle (postmodernes).

Bien que leur compréhension du phénomène diffère, les sociologues s'entendent à peu près sur l'existence de grandes périodes historiques successives, avec les distinctions que cela implique entre diverses formes de société.

LE CHANGEMENT SOCIAL ET LA SOCIOLOGIE CONTEMPORAINE

Les sociologues qui s'aventurent aujourd'hui sur la voie d'une théorie unifiée du changement social sont très rares : la sociologie s'intéresse désormais plus aux changements *dans* la société (*changements sociaux*) qu'au changement *de* la société (*changement social*) (Trémoulinas, 2006). L'enjeu, dans ce contexte, est de mieux circonscrire le ou les phénomènes dont on veut rendre compte afin d'en identifier les **acteurs** ou **agents** et de déterminer les facteurs à l'œuvre.

13 **Typologie simplifiée des formes de société**



Pour ce faire, en s'inspirant du modèle de compréhension des transformations sociales suggéré par les sociologues américains H.H. Gerth et C.W. Mills (Bottomore, 1974), on peut procéder à l'analyse sociologique d'un changement à partir des questions suivantes :

- **Qu'est-ce qui change ?**
  Identification du phénomène ou de l'ensemble des phénomènes qui changent : un type d'interaction, un élément de la culture, une institution, etc.
- **Comment se fait le changement ?**
  Identification des modalités du changement, de ses conditions, de ses dimensions, de ses implications, du type de réaction en chaîne qu'il produit ou non, des bouleversements qu'il induit, etc.
- **Quelle est la direction du changement ?**
  Analyse de l'état initial du phénomène et du caractère plus ou moins continu ou disruptif du changement : qui dit changement dit transformation dans le temps.
- **Quel est le rythme du changement ?**
  Identification du caractère brusque et soudain ou, au contraire, lent et progressif du changement.
- **Quels sont les principaux acteurs ou agents du changement ?**
  Identification des acteurs ou des agents qui ont provoqué le changement, de ceux qui s'opposent au changement et de leurs relations.
- **Quels sont les principaux facteurs du changement ?**
  Identification des causes, des éléments ou des motifs qui favorisent le changement ou le défavorisent.

Les sociologues ne s'entendent évidemment pas tous sur les acteurs ou les agents du changement, ni sur les facteurs principaux qui contribuent à l'expliquer. Selon qu'ils sont plus ou moins proches de la pensée de Marx, de Durkheim ou de Weber, ou s'inscrivent dans un courant théorique particulier (marxismes, fonctionnalisme, interactionnisme symbolique, etc.), certains mettent davantage l'accent sur les individus ou les groupes, d'autres sur les agents institutionnels, les **mouvements sociaux**, les classes sociales ou les élites. Certains invoquent les conflits sociaux, la lutte des classes ou les joutes politiques, alors que d'autres font appel aux valeurs culturelles ou aux **idéologies**, ou encore aux « effets pervers » ou « involontaires » des interactions. D'autres, enfin, font référence aux facteurs démographiques, politiques, économiques ou techniques, ou s'intéressent aux facteurs individuels. De plus en plus de sociologues croisent les perspectives et cherchent à comprendre les interactions entre diverses catégories d'acteurs ou d'agents ou les influences réciproques entre plusieurs facteurs sociaux (Lallement, 2017 ; Rogel, 2003 ; Bajoit, 2003).

14 Le changement social : facteurs et explications

FACTEURS	EXPLICATIONS
Facteurs démographiques	Hausse de la densité de la population, augmentation de la division du travail social, accélération de l'urbanisation.
Facteurs techniques et économiques	Progrès des techniques et développement des forces productives entraînant des changements dans les modes de production et, donc, dans l'organisation sociale.
Facteurs politiques	Structuration et effets de l'**État**, des lois, des programmes sociaux et des services publics, et actions individuelles ou collectives en vue d'orienter les interventions de l'État.
Conflits sociaux	Lutte des classes ou antagonismes entre les groupes sociaux débouchant sur la réorganisation des sociétés.
Valeurs culturelles et idéologies	Normes, valeurs et idéologies engendrant des changements dans l'organisation de la société.
Facteurs individuels	Rôle ou action d'un ou de plusieurs acteurs dont les innovations produisent des changements sociaux.

Citoyenneté

NOTIONS RELIÉES > **démocratie** (P. 82) / **État** (P. 123) / **individualisme** (P. 157) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **politique** (P. 201) / **territoire** (P. 249)

Au sens large, la citoyenneté renvoie à la reconnaissance juridique de l'appartenance d'un individu à une société politique, à une cité ou à un **État**. Les citoyens ne sont pas considérés comme des personnes concrètes, intégrées culturellement à un groupe ou à une communauté en fonction de leurs traits particuliers (langue, croyances, traditions, etc.), mais comme des individus abstraits, des individus en général, à qui l'on attribue un ensemble de droits et de devoirs du simple fait qu'ils relèvent d'une autorité politique. Il n'y a ainsi aucun lien entre le fait d'être citoyen d'un pays, par exemple le Canada, et les convictions politiques ou les croyances religieuses, le sexe, l'origine ethnique, le lieu de résidence ou les goûts et préférences de la personne. Être citoyen canadien, c'est être reconnu comme tel par l'État canadien, être tenu d'en respecter les lois, comme d'ailleurs toute personne vivant au Canada, et pouvoir se prévaloir des avantages liés à cette reconnaissance tels que le droit de vote (Gouvernement du Canada, 2012).

BRÈVE HISTOIRE DE LA CITOYENNETÉ

Dans un ouvrage célèbre, *Citizenship and Social Class* (1950), le sociologue anglais Thomas Humphrey Marshall distingue trois éléments, ou composantes, de la citoyenneté — éléments qui correspondent aussi à l'histoire **moderne** de la citoyenneté. Ce sont les composantes juridique, politique et sociale, auxquelles sont liées des **institutions** déterminées.

La *citoyenneté juridique*, ou *citoyenneté civile*, s'est développée tout au long des XVIII[e] et XIX[e] siècles, dans la foulée des grandes révolutions politiques modernes et

15 L'évolution du droit de vote au Québec, de 1791 à 1989

1791	Première loi électorale du Québec Peut voter toute personne, peu importe le sexe, répondant à certains critères de propriété
1834 et 1849	L'augmentation des critères de propriété disqualifie les femmes à voter Le mot « personne » signifie « homme propriétaire »
1875	Peut voter la personne de sexe masculin qui satisfait aux critères de propriété
1895	Abolition des critères de propriété Le critère de la possession d'un revenu annuel de 300 $ suffit
1912	Le critère de la possession est réduit à 10 $ par mois
1936	Abolition du critère de possession Droit de suffrage masculin
1940	Suffrage universel : droit de vote des femmes et des hommes
1963	Diminution de l'âge électoral à 18 ans
1969	Les Indiens obtiennent le droit de vote
1979	Les juges et les détenus obtiennent le droit de vote
1989	Les déficients mentaux et les personnes qui sont ou prévoient être à l'extérieur du Québec le jour du scrutin obtiennent le droit de vote

Source : site web du Directeur général des élections du Québec ; www.electionsquebec.qc.ca/francais/provincial/medias/vote.php?n=2.

de l'instauration de l'État de droit. Que l'on pense à l'ensemble des droits relatifs à la liberté de la personne (liberté d'expression, liberté de conscience, droit de propriété, etc.), à l'abolition de l'esclavage (en 1833, au Bas-Canada) ou à l'élimination des privilèges liés au régime seigneurial (en 1854, dans la province de Québec), la reconnaissance civile de la citoyenneté se fonde sur la double exigence de la liberté individuelle et de l'égalité devant la loi. L'exercice de ces droits est rendu possible par les institutions que sont les tribunaux. C'est le principe de l'État libéral.

La *citoyenneté politique*, pour sa part, s'est développée au XIX[e] siècle et pendant une grande partie du XX[e] siècle : c'est la reconnaissance du droit de participer à l'exercice du pouvoir politique à travers le droit de vote et l'éligibilité aux postes décisionnels. Le rôle de plus en plus important des parlements depuis l'obtention du « gouvernement responsable » au Canada, en 1848, et la reconnaissance progressive de ces droits politiques à toutes les catégories de personnes (les hommes non propriétaires, puis les femmes, les Autochtones, etc.) en représentent des exemples parfaits. C'est le principe de l'État **démocratique**.

Enfin, tout au long du XX[e] siècle, une autre composante de la citoyenneté s'est développée, à des degrés et à des rythmes divers selon les contextes nationaux, la *citoyenneté sociale*. Faisant référence à l'émergence d'un ensemble de droits sociaux et économiques liés à la consolidation de l'État-providence (État social, ou interventionniste), cette notion marque une certaine rupture par rapport au principe de l'État libéral ; la citoyenneté sociale est considérée comme une tentative d'élargissement du concept d'État démocratique. Ce que l'on cherche à faire reconnaître ici, au-delà de

l'égalité devant la loi, c'est que les conditions sociales réelles ne permettent pas toujours aux individus d'exercer pleinement leurs droits, ainsi que leurs libertés civiles et politiques. Nombre de pays ont ainsi mis en place un ensemble de programmes sociaux et de services publics (pension de vieillesse, assurance emploi, aide sociale, allocations familiales, salaire minimum, assurance-maladie, scolarité obligatoire et gratuite, notamment) dont l'objectif est de permettre l'**intégration** sociale de la majorité des personnes.

DE LA CITOYENNETÉ PASSIVE À LA CITOYENNETÉ ACTIVE

Depuis quelques années, il se produit une inflation spectaculaire de l'emploi des termes « citoyenneté », « citoyen » et « citoyenne » : la pensée comme l'action doivent être citoyennes, la responsabilité comme la participation doivent être citoyennes, l'école doit former à la citoyenneté, etc. Comment l'interpréter ?

Alors que le XIX[e] et le XX[e] siècles ont été marqués par de nombreux **mouvements sociaux** qui ont favorisé le passage de la citoyenneté juridique, ou civile, à la citoyenneté politique et sociale, depuis quelques décennies, un autre enjeu semble polariser le débat sur la citoyenneté : la question de la citoyenneté *passive* et de la citoyenneté *active*. Pour bon nombre d'observateurs, en effet, une des menaces qui planent aujourd'hui sur la démocratie réside dans l'écart grandissant entre les élites politiques et gouvernementales, d'une part, et la société civile, d'autre part (ou du moins dans le sentiment que cet écart va en s'accentuant). Dans quelle mesure la reconnaissance de droits civils, politiques, sociaux et économiques est-elle suffisante si l'exercice du pouvoir se réduit à la participation électorale ? Certains estiment que le caractère démocratique du système politique gagnerait à ce que davantage d'éléments de démocratie directe ou participative soient introduits. Cela contribuerait, selon eux, à mieux associer les citoyens aux décisions qui les concernent, plutôt que de laisser ces décisions entre les mains des politiciens professionnels, des fonctionnaires ou des experts. Ces enjeux sont au centre des problématiques soulevées par l'altermondialisme.

Classe sociale

NOTIONS RELIÉES > **bourgeoisie/prolétariat** (P. 47) / **capital** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **changement social** (P. 61) / **culture** (P. 77) / **déterritorialisation** (P. 89) / **économie** (P. 105) / **éducation** (P. 112) / **élite** (P. 115) / **genre** (P. 138) / **gentrification** (P. 138) / **habitus** (P. 141) / **homogamie** (P. 146) / **identité** (P. 148) / **idéologie** (P. 151) / **individualisme** (P. 157) / **inégalités sociales** (P. 161) / **inégalités sociales de la santé** (P. 162) / **Marx, Karl** (P. 169) / **médias** (P. 173) / **mobilité sociale** (P. 179) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **pauvreté** (P. 197) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **racisme** (P. 213) / **religion** (P. 215) / **socialisation** (P. 231) / **société** (P. 235) / **société de consommation** (P. 236) / **stratification sociale** (P. 245) / **violence symbolique** (P. 259) / **Weber, Max** (P. 260)

Compris comme un mode de regroupement social non héréditaire, le concept de classe sociale est le concept le plus fréquemment utilisé pour analyser le phénomène des **inégalités** dans les sociétés **modernes**. L'histoire de la sociologie retient principalement deux conceptions des classes sociales : la conception *nominaliste* et la conception *réaliste*.

LA CONCEPTION NOMINALISTE

Dans la conception nominaliste, associée à la pensée de Max **Weber**, la classe sociale n'existe pas en tant que **groupe**. Ce n'est qu'un nom ou un concept ; en somme, il s'agit d'une catégorie sociale construite par l'observateur, le sociologue, pour décrire une modalité de regroupement fondé sur des traits d'ordre socioéconomique. La conception nominaliste aboutit ainsi à réduire les classes à des strates sociales (voir la notion de **stratification sociale**). Selon les critères retenus (catégorie socioprofessionnelle, revenu, niveau de scolarité, etc.), on parlera par exemple de la classe des ouvriers spécialisés ou non spécialisés, ou encore de la classe moyenne, de la classe moyenne inférieure, de la classe moyenne supérieure, etc. Précisons, néanmoins, que Weber n'exclut pas que les individus puissent être conscients d'appar-

tenir à une classe; mais il s'agit essentiellement d'un outil d'analyse qui permet de les distribuer dans des strates sociales selon leur niveau socioéconomique. En parallèle, il existe pour Weber des groupes d'appartenance qui ne sont pas régis par le statut économique, par exemple les artistes, les enseignants, les ingénieurs, les religieux, etc. Dans cette optique, la classe socioéconomique, en tant que phénomène moderne, se distingue de la caste en ce qu'elle relève non pas d'une désignation, mais bien de la reconnaissance économique d'un accomplissement individuel.

LA CONCEPTION RÉALISTE

Dans la conception réaliste, associée à la pensée de Karl **Marx**, une classe sociale est un groupe réel, qui existe concrètement dans une société donnée, et qui n'existe d'ailleurs qu'en opposition avec d'autres classes sociales. De ce point de vue, tels individus ne font pas partie d'une même classe sociale uniquement parce qu'ils ont le même niveau de vie calculé en termes économique, de scolarisation, etc., mais parce qu'ils partagent une **identité** sociale commune associée à des conditions de vie. Dans le même ordre d'idées, Pierre Ansart définit la classe sociale comme un «ensemble non institutionnalisé [d'] individus manifestant des caractéristiques économiques et culturelles communes, des comportements comparables, par opposition aux castes, états et ordres, définis par la transmission héréditaire» (Akoun et Ansart, 1999).

16 Deux conceptions des classes sociales

CONCEPTION NOMINALISTE	CONCEPTION RÉALISTE
Catégorie sociale construite par un observateur extérieur sur la base de différents critères socioéconomiques (revenu, scolarisation, profession, etc.).	Groupe social d'individus partageant une même position sociale objective et manifestant des comportements culturels semblables.

CLASSE SOCIALE ET CAPITALISME

Selon la conception réaliste, les classes sociales sont issues de la structure de la société **capitaliste** qui, contrairement aux sociétés traditionnelles, fondées sur des distinctions héréditaires (hiérarchie de droit), distribue les positions sociales selon leur rapport à la propriété des moyens de production (hiérarchie de fait). Ainsi la **bourgeoisie** se définit-elle par le fait qu'elle détient les moyens de production (les outils, les matières premières, les industries), tandis que les **prolétaires** (les ouvriers ou les travailleurs) n'ont que leur force de travail à vendre, autrement dit leur capacité de travailler. Les rapports entre ces deux classes se caractérisent par l'**exploitation** des seconds par les premiers. Selon ce système de pensée, les intérêts des uns s'opposant fondamentalement aux intérêts des autres, la structure des classes sociales est, par définition, à la fois *fondée sur* des conflits sociaux et *productrice de* conflits sociaux: la «lutte des classes» est en ce sens inévitable.

Marx a, le premier, distingué les deux modalités d'existence d'une classe sociale: la classe sociale *en soi* et la classe sociale *pour soi*. La classe sociale *en soi* renvoie à la position objective d'un ensemble d'individus dans leur rapport à la propriété des moyens de production. Qu'ils en aient conscience ou non, les individus occupent objectivement une position sociale plus ou moins privilégiée du fait qu'ils sont ou non propriétaires de moyens de production et possèdent une certaine quantité et une certaine variété de **capital**. Cette position sociale contribue à façonner ce que Pierre Bourdieu (1980) nomme les «**habitus** de classe», c'est-à-dire les manières de sentir, de penser et d'agir propres à chacune des classes sociales.

La classe sociale *pour soi*, en revanche, renvoie à la conscience subjective d'appartenir à un groupe d'individus qui se trouvent dans la même position au regard de la propriété des moyens de production. Cette conscience d'appartenir à une classe sociale donnée est la «conscience de classe». Dans la perspective marxiste, c'est à partir d'elle que s'engage la «lutte des classes». Les associations ouvrières non moins que les associations patronales, par exemple, conscientes de représenter les intérêts de groupes opposés, sont à la fois le fruit de la conscience de classe (c'est sur la base de la conscience de soi d'une classe sociale que celle-ci s'organise en association), l'un des leviers de la prise de conscience de soi d'une classe sociale (leurs discours et actions visent à produire une identification des individus à une classe sociale) et une arme dans la lutte que se mènent les classes sociales pour s'approprier le pouvoir, la richesse, le prestige, etc.

17 Les deux modalités d'une classe sociale, selon Marx

CLASSE SOCIALE «EN SOI»	CLASSE SOCIALE «POUR SOI»
Position sociale objective d'un ensemble d'individus en fonction de leur rapport à la propriété des moyens de production.	Conscience subjective d'appartenir à un groupe d'individus qui se trouvent dans la même position au regard de la propriété des moyens de production.

LES CLASSES SOCIALES AUJOURD'HUI

La définition des classes sociales est depuis toujours un enjeu théorique en sociologie, ainsi qu'un enjeu politique pour la société en général. La notion même de classes sociales correspond-elle à une réalité? Quels critères permettent de différencier les classes sociales? Comment celles-ci se reproduisent-elles? En quoi l'appartenance à une classe sociale détermine-t-elle les comportements et opinions de ses membres? Quelles relations les classes sociales entretiennent-elles? En quoi leurs rapports contribuent-ils à la dynamique du **changement social**? Autant de questions à l'origine de virulents débats entre les tenants des différentes conceptions des classes sociales.

Tous s'entendent cependant sur un point: le phénomène des classes sociales est plus complexe à comprendre de nos jours, dans le contexte du capitalisme contemporain, qu'il ne l'était au XIXe siècle, à l'époque du capitalisme bourgeois caractérisé par l'importance de la propriété individuelle. Alors que les théoriciens inspirés par Marx prédisaient qu'un processus de concentration de la richesse et d'appauvrissement des travailleurs aboutirait à la polarisation des classes sociales (bourgeoisie contre prolétariat), la dynamique des statuts sociaux a suivi une évolution différente dans la deuxième moitié du XXe siècle. On peut distinguer deux phases dans ce processus.

La première phase correspond aux «Trente glorieuses», soit les trois décennies suivant la Deuxième Guerre mondiale, qui ont été marquées par la montée en puissance des mouvements ouvriers (syndicats) et des interventions sociales et économiques de l'État (État-providence). Les sociétés occidentales ont connu pendant ces années de profonds changements: redistribution de la richesse, accès généralisé aux services de santé et d'éducation, et complexification des statuts sociaux, notamment par la multiplication des statuts intermédiaires entre les ouvriers non qualifiés et les grands possesseurs de capitaux. Ces tendances de fond ont contribué à brouiller les frontières entre les classes sociales.

La deuxième phase, marquée par la décomposition progressive de la dynamique interventionniste de l'État, s'est amorcée depuis la fin des années 1970. On a assisté à l'essor du **néolibéralisme**, de la financiarisation du capitalisme et de la **globalisation**; l'enchevêtrement de ces phénomènes rend plus opaque encore l'appartenance, objective et subjective, à une classe sociale. Par exemple, nombre de travailleurs salariés possèdent aujourd'hui un fonds de pension ou des investissements personnels et sont donc, à des degrés divers, détenteurs de portions non négligeables de la propriété des entreprises. À l'inverse, il n'est pas rare que les chefs d'entreprise soient désormais salariés, et non propriétaires des moyens de production. Dès lors, la propriété n'est plus un critère de différenciation entre les classes sociales aussi fiable qu'il l'était dans le passé. De la même façon, à l'heure où la croissance des **inégalités sociales** et l'émergence de nouvelles formes de précarisation menacent d'**exclusion** des catégories de population pourtant qualifiées, on peut difficilement appréhender le phénomène des classes sociales sous le seul angle du rapport au travail salarié. Enfin, l'hyperindividualisme néolibéral concourt à dissoudre les solidarités collectives, tandis que l'identification croissante des individus à d'autres catégories d'inégalités (fondées sur la distinction hommes/femmes, jeunes/vieux, natifs/immigrants, l'origine ethnique, l'accès aux ressources immatérielles telles que le savoir, etc.) contribue à affaiblir la conscience de classe.

Ces deux phases doivent être mises en parallèle avec l'avènement de la **société de consommation** et ses différents effets, notamment socioculturels. Accès plus large à la propriété, consommation de masse, homogénéisation des standards de consommation et des modes de vie, recours au crédit, etc., constituent autant de phénomènes qui participent à un certain effacement des caractéristiques propres à la classe ouvrière et au règne des classes moyennes. On a parlé d'une

« moyennisation » de la société pour décrire cette évolution (Mendras, 1988), puis, dans le contexte de la précarisation liée au phénomène de la globalisation, d'une « dérive » des classes moyennes (Chauvel, 2006). Le sentiment d'appartenance à une classe sociale, avec ses **symboles** distinctifs, ses modes de vie typiques, ses comportements et opinions relativement prévisibles, a ainsi eu tendance à s'estomper.

Si la réflexion sur les classes sociales n'en est actuellement que plus difficile, plusieurs auteurs soulignent la nécessité de penser la société selon ces jeux de positions et de dispositions qui opposent et distinguent les individus. Les inégalités en matière de prise de décisions, d'organisation du travail ou d'appropriation des richesses sont telles qu'il serait mal avisé de croire à la disparition des rapports de domination et d'exploitation. De la **gentrification** aux **inégalités sociales de la santé**, le phénomène des classes sociales continue à façonner concrètement la vie et la mort des individus.

18 Le monde d'en haut : de la grande bourgeoisie à l'*overclass* globalisée

Beaucoup de sociologues qui s'intéressent à la question des classes sociales se sont focalisés sur « le monde d'en bas » (classe ouvrière, classes populaires, etc.). Leurs constats convergent : les classes populaires n'ont plus la même homogénéité, et leur conscience de classe n'est plus aussi nette. À l'autre extrême de la société, il semble que « le monde d'en haut », bien qu'il soit lui aussi en recomposition, ne soit pas traversé des mêmes doutes quant à sa propre existence. « Bien sûr que la lutte des classes existe et c'est ma classe, la classe des riches, qui fait la guerre et qui gagne », affirmait sans détours le multimilliardaire américain Warren Buffett. La réflexion sur ce phénomène adopte aujourd'hui deux perspectives sociologiques : la première consiste à s'en tenir à une sociologie de la bourgeoisie pour mieux comprendre comment les classes sociales dominantes s'emploient activement à entretenir la distinction de classe, et la seconde vise à prendre en compte l'apparition d'une classe capitaliste transnationale et à mettre en lumière l'existence d'une *overclass* globalisée.

Les représentants les plus connus du premier courant sont les sociologues français Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot (2016 et 1997). Selon eux, à l'ère de la prétendue disparition des classes sociales, du discours sur la « moyennisation » de la société et de l'individualisme triomphant, la grande bourgeoisie apparaît encore comme une « classe mobilisée », à la fois pleinement consciente de ses intérêts économiques et culturels particuliers, et entièrement vouée à l'entretien de sa « distinction » de classe. Les auteurs voient même en elle « la dernière classe sociale ».

Classe *en soi* et *pour soi*, elle est composée des grandes fortunes du monde des affaires, qui se retrouvent dans les mêmes lieux (grands hôtels, grandes écoles, lieux de villégiature, opéra, etc.), ce qui lui permet d'entretenir ses réseaux de contacts et de faire valoir ses privilèges culturels. Elle se maintient et se reproduit par une **homogamie** très sélective, c'est-à-dire des mariages endogames entre grandes familles, par un style d'éducation favorisant une insertion internationale (apprentissage de langues étrangères et voyages initiatiques) et par la pratique d'activités spécifiques (chasse, polo, yachting, golf ou ski) favorisant une sociabilité bourgeoise. En recourant à des pratiques de sélection, elle protège la valeur symbolique des hauts lieux qu'elle fréquente (les clubs privés, par exemple, que l'on ne peut fréquenter que sur invitation), veille à l'homogénéité de classe des « ghettos volontaires » où elle habite (les « beaux quartiers ») et organise, sous la forme de dîners, d'évènements philanthropiques ou autres, la socialisation de ses membres, et au premier chef ses enfants, qui sont ainsi amenés à se fréquenter continûment. Aujourd'hui décomplexée, cette grande bourgeoisie s'emploie à tisser des liens de plus en plus étroits avec le monde politique et le monde médiatique afin de préserver ses privilèges économiques et de veiller à ce qu'ils se transforment en un mode de vie **légitime**. Qui ne rêve pas à « la vie des gens riches et célèbres » ?

La seconde perspective, plus attentive aux transformations induites par les changements politiques et économiques des dernières décennies du xxe siècle, s'intéresse principalement à la nouvelle composition des classes sociales dominantes. Selon ▶

le sociologue britannique Leslie Sklair (2001), par exemple, on assiste à l'émergence d'une « classe capitaliste transnationale » (*capitalist transnational class*) intimement associée au processus contemporain de la globalisation. Elle se compose de richissimes propriétaires ou dirigeants d'entreprises transnationales du secteur commercial, industriel ou financier, de hauts dirigeants des grandes organisations internationales, des hommes d'État inscrits dans des **réseaux** interétatiques, d'un ensemble d'experts essentiels au fonctionnement capitaliste (avocats, comptables, consultants, agents de marketing, etc.) et d'une certaine élite culturelle liée au monde technoscientifique et médiatique. Sklair et d'autres considèrent que cette « classe capitaliste transnationale » constitue une nouvelle classe sociale *en soi* et *pour soi*. Ses activités se déploient à l'échelle globale, en s'affranchissant des **territoires** nationaux, et elle fonde son pouvoir et son prestige sur la destruction même de ce qui entrave son mode de vie cosmopolite, c'est-à-dire un mode de vie à la fois ouvert sur le monde et déconnecté des environnements immédiats, avec lesquels elle n'entretient plus aucun rapport.

Cette véritable *overclass*, selon l'expression de Michael Lind (1995), s'emploierait activement à se désolidariser des contextes nationaux, notamment à travers des pressions visant à créer des environnements fiscaux favorables à ses intérêts, voire en « pervertissant » le droit national de façon à rendre légale et légitime la pratique des paradis fiscaux (Denault, 2017). Consciente d'elle-même, cette surperbourgeoisie globalisée se reproduirait en fréquentant les mêmes lieux et les mêmes écoles, en partageant les mêmes habitudes de vie en pratiquant la politique de la porte tournante (passer des institutions publiques aux entreprises privées, et vice-versa) et en se réservant mutuellement des places dans les conseils d'administration de façon à court-circuiter le jeu de la libre concurrence. Ainsi grandes fortunes, hauts fonctionnaires, anciens ministres et ministres actuels, propriétaires ou dirigeants d'organisations financières ou médiatiques, éditorialistes, intellectuels en vue et autres se retrouvent-ils dans les mêmes forums internationaux, les mêmes clubs privés ou les mêmes fondations.

Tous les observateurs ne s'entendent pas sur le sens à donner à cette recomposition des classes sociales dominantes. Pour les uns, pour globalisée qu'elle soit, cette *overclass* est fondamentalement occidentale : elle est essentiellement formée des classes dominantes de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord, ce que d'aucuns nomment le « bloc atlantique » (Van der Pijl, 2012). D'autres parlent plutôt du « mythe d'une classe globale », concept qui masquerait les tensions et conflits existant entre les diverses bourgeoisies nationales se faisant concurrence (Hartmann, 2012), ou entre les bourgeoisies encore nationales et cette nouvelle bourgeoisie « en partie dénationalisée » (Sassen, 2009). Quoi qu'il en soit, « le monde d'en haut » se porte bien et son étude sociologique semble redonner un second souffle à la conception réaliste des classes sociales.

Cohésion sociale

NOTIONS RELIÉES > **capital** (P. 47) / **intégration/régulation** (P. 164) / **ruralité** (P. 221) / **solidarité** (P. 242) / **solidarité mécanique/solidarité organique** (P. 243) / **tradition** (P. 252)

Synonyme de « **solidarité sociale** » dans la sociologie d'Émile **Durkheim**, la notion de cohésion sociale désigne l'ensemble des mécanismes qui permet à un groupe ou une société d'exister sous la forme d'une unité cohérente par l'établissement de liens de réciprocité entre ses membres. Apparue dès la fin du XIX[e] siècle, à la faveur du renforcement du capitalisme industriel et de l'affaiblissement des formes traditionnelles d'intégration et de régulation sociale, cette notion a connu un regain d'intérêt dans les années 1990, dans le contexte des transformations liées à l'individualisme, de l'urbanisation généralisée et des conséquences de la mondialisation/globalisation, notamment.

Il existe dans la littérature sociologique plusieurs manières de définir et de mesurer le degré de cohésion d'une entité collective. Certains modèles sociétaux (ou objectivistes) mettent l'accent sur les facteurs extra-individuels : culture, institutions, fonctionnement économique, mode d'intégration professionnelle, etc. D'autres modèles davantage individualistes (ou subjectivistes) s'intéressent essentiellement au sentiment d'appartenance ou aux effets émergeant des actions et des interactions sociales. D'autres encore, des modèles mixtes, mettent l'accent tantôt sur la question de la concordance des valeurs partagées, tantôt sur celle des forces d'attraction ou de répulsion au cœur de la dynamique de groupe (Guibet Lafaye, 2010).

Au Canada, la chercheuse Jane Jenson a identifié cinq grandes dimensions de la cohésion sociale, différemment prises en compte selon les études, en indiquant en quoi elles favorisent cette cohésion ou lui nuisent (voir le tableau 19).

19 Les dimensions de la cohésion sociale, selon Jane Jenson

DIMENSION	ASPECT FAVORISANT LA COHÉSION	ASPECT NUISANT À LA COHÉSION
Appartenance/ isolement	Partage de valeurs et sentiment d'appartenance à une identité collective.	Conflit de valeurs, sentiment d'isolement ou absence de sentiment d'appartenance.
Inclusion/ exclusion	Accès au marché du travail et aux biens et services.	Exclusion du marché du travail et aux biens et services ou inégalités d'accès à ce marché.
Participation/ apathie	Engagement actif dans les affaires publiques (politiques, syndicales, communautaires, etc.).	Absence de participation aux affaires publiques.
Reconnaissance/ rejet	Tolérance envers les différences.	Intolérance envers les différences.
Légitimité/ illégitimité	Confiance dans les institutions.	Remise en cause de la légitimité des institutions et de leur représentativité.

Source : Adapté de Jane Jenson, « Les contours de la cohésion sociale : l'état de la recherche au Canada », Réseaux canadiens de recherche en politiques publiques, Ottawa, 1998, [En ligne], http ://rcrpp.org/documents/15725_fr.pdf.

Communauté

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **État** (P. 123) / **holisme** (P. 142) / **identité** (P. 148) / **lien social** (P. 168) / **politique** (P. 201) / **société** (P. 235) / **solidarité mécanique/solidarité organique** (P. 243) / **ville et urbanisation** (P. 255)

C'est au sociologue allemand Ferdinand Tönnies que l'on doit les premières réflexions sociologiques sur le sens du terme « communauté ». Dans *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure* (1877), Tönnies décrit les rapports sociaux existant dans la « communauté » en les opposant à ceux de la « **société** ». Selon lui, la communauté est constituée d'individus qui forment un groupe de manière naturelle et spontanée. Le sentiment d'appartenance au groupe y est fort, les individus qui le composent ont les mêmes façons de penser et d'agir, et partagent les mêmes objectifs. Dans la première partie de cet ouvrage, Tönnies montre que la communauté existe sous trois formes : 1) la communauté de sang (la famille) ; 2) la commu-

nauté de lieu (le voisinage) ; 3) la communauté d'esprit (l'amitié). Guy Rocher (1992) résume ainsi la pensée de Tönnies : « La communauté est donc un tout organique, au sein duquel la vie et l'intérêt des membres s'identifient à la vie et à l'intérêt de l'ensemble. »

Chacun à leur façon, les trois pères fondateurs de la sociologie, soit **Marx**, **Durkheim** et **Weber**, associent les formes sociales prémodernes à la communauté. Dans le *Manifeste du Parti communiste* (1848), Marx écrit que la bourgeoisie réduit les liens « multicolores » que les êtres humains entretenaient entre eux à celui de « l'intérêt tout nu », à « l'eau glaciale du calcul égoïste ». Dans *De la division du travail social* (1893), Durkheim associe la communauté à la **solidarité mécanique**, caractéristique des sociétés traditionnelles, où la division du travail est presque nulle et où la solidarité repose sur la similarité des individus, qui partagent les mêmes valeurs et le même attachement profond au groupe. Enfin, pour Weber, les relations de communauté (qui s'opposent aux relations de société, lesquelles relèvent de la concertation rationnelle pour l'atteinte d'un but commun) se fondent sur le sentiment d'une appartenance affective ou traditionnelle commune (Borlandi et collab., 2005). En résumé, pour Marx, Durkheim et Weber, la communauté est liée au passé, du fait qu'elle correspond à une forme de groupement social dans lequel l'**intégration sociale** est forte.

Si l'on entend la notion dans ce sens, le monde offre de nombreux exemples de communautés. Ainsi, malgré les profonds changements sociaux que favorise la **mondialisation/globalisation**, bien des villages d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique du Sud se conforment toujours au modèle communautaire. Le village traditionnel québécois, construit autour de l'église paroissiale, offre un bon exemple d'un mode de fonctionnement de type communautaire, au sens où l'entendaient Tönnies, Marx, Durkheim ou Weber. En effet, en Nouvelle-France, la paroisse constituait la principale unité d'organisation de la vie communautaire : de la naissance à la mort en passant par le mariage, tous les moments-clés de la vie d'une personne se déroulaient dans le cadre paroissial. Lorsque l'urbanisation fit son œuvre, à Montréal, à Québec ou à Trois-Rivières, c'est ce modèle qui fut reproduit. Cela permettait de préserver une forte vie communautaire, malgré l'essor considérable des villes. Les paroisses sont restées au centre de la vie communautaire jusqu'à la Révolution tranquille, mais leur importance a décliné depuis lors. Montréal, qui comptait près de 300 paroisses, n'en compte plus à présent qu'un peu plus de 200, et si, aujourd'hui, tout le monde connaît le nom de son quartier, qui connaît le nom de sa paroisse (Séguin et Courville, 2001) ?

Le concept de communauté est central dans la pensée des pères fondateurs de la discipline : selon Robert Nisbet (1966), c'est l'un des cinq concepts principaux de la sociologie ; ce serait même l'un de ses apports les plus originaux par rapport à la philosophie politique individualiste moderne et aux courants dominants de la science économique (postulat transhistorique de l'***homo œconomicus***). Tout au long du XX[e] siècle, le concept a joué un rôle important, particulièrement dans la sociologie anglo-saxonne (américaine et britannique) : associé tantôt aux relations sociales fondées sur une forte homogénéité culturelle, tantôt aux rapports sociaux de proximité, il a pris des sens différents selon les courants théoriques. Des sociologues de l'École de Chicago, promoteurs d'une approche fondée sur l'écologie urbaine, aux *community studies* (« études de communauté »), la communauté a ainsi été comprise dans une acception plus ou moins étendue et plus ou moins exigeante. Si pour certains le concept désigne uniquement des **groupes** primaires de petite taille, d'autres ne lui assignent aucune limite : « La communauté ultime est mondiale », affirme Robert Park. De même, selon certains sociologues, qui dit communauté dit rapports sociaux intenses, appartenance culturelle, religieuse ou ethnique commune, partage de coutumes, de traditions, etc. ; pour d'autres, il suffit qu'il existe des intérêts communs plus ou moins localisés pour pouvoir parler de communauté (Schrecker, 2006). C'est dans ce dernier sens que, empruntant aux sociologues américains Paul Lazarsfeld et Robert Merton le concept de « principe d'homophilie », Nan Lin (1995) développe une théorie du **capital** social qui met en lumière la constitution de communautés d'intérêts de différentes natures (locale, professionnelle, religieuse, etc.) qui relient les gens sur la base de certaines similitudes.

Aujourd'hui, dans le **sens commun**, on utilise par extension le terme « communauté » pour désigner un groupe social qui n'est pas nécessairement très intégré sur le plan culturel ou lié par la proximité physique, mais qui partage une ou des caractéristiques commu-

nes. Ainsi, entre autres expressions courantes, parle-t-on de « communauté scientifique », de « communauté culturelle », de « communauté linguistique », de « communauté des affaires », de « communautés virtuelle » ou encore de « communauté LGBT ». Cependant, cet usage extensif est critiqué en ce qu'il revient, selon certains, à négliger les nombreuses différences existant entre les types de groupement ainsi identifiés (leur degré d'institutionnalisation, par exemple) ou à refuser de prendre en compte le fait que tous les individus réputés membres de ces groupes ne s'identifient pas nécessairement à ladite communauté (Boudon et Bourricaud, 2004). Pour d'autres, en raison de la connotation positive qui lui est associée (qui renvoie à l'idée de relations sociales harmonieuses fondées sur le partage de valeurs communes), la notion de communauté peut ainsi être utilisée comme un « instrument de création d'un imaginaire social ». Autrement dit, de telles utilisations marquent moins un *fait*, l'existence réelle d'une communauté, qu'un *projet*, la volonté de faire communauté, voire la promotion idéologique d'une cause par l'invention d'une identification à un groupe (Busino, 1986). C'est dans ce sens que Benedict Anderson (1983) a parlé de la **nation** en tant que « communauté imaginée », ou que d'autres critiquent les notions de « communauté européenne » ou de « communauté internationale » (Védrine, 2016 ; Dupuis, 1986).

Enfin, notons qu'il ne faut pas confondre communauté, communisme, communautarisme et communautariens. La communauté est un concept sociologique qui renvoie à un certain type de relations sociales, tandis que le communisme est un modèle de société sans classe fondé sur l'abolition de la propriété privée des moyens de production et opposé au capitalisme. Le terme désigne également une certaine idéologie politique ou des régimes qui s'en sont inspirés, en URSS, en Chine ou ailleurs. Le communautarisme, pour sa part, renvoie à une philosophie politique qui met l'accent sur le respect des particularités identitaires de groupes distincts, ce qui le rapproche du **multiculturalisme**, alors que le terme « communautariens » englobe un ensemble hétérogène de penseurs, opposés pour diverses raisons au libéralisme et à sa notion centrale de souveraineté de l'individu, qui soulignent l'importance des appartenances communautaires dans la formation de l'**identité** personnelle (Hermet et collab., 2015 ; Alpe et collab., 2010).

Contrôle social

NOTIONS RELIÉES > **crime** (P. 74) / **déviance** (P. 91) / **éducation** (P. 112) / **espace** (P. 117) / **état** (P. 123) / **groupe** (P. 139) / **ordre social** (P. 196) / **religion** (P. 215) / **ruralité** (P. 221) / **société de consommation** (P. 236) / **ville et urbanisation** (P. 255)

Selon le sociologue québécois Guy Rocher, le concept de contrôle social peut se définir comme « l'ensemble des sanctions positives et négatives auxquelles une société recourt pour assurer la conformité des conduites aux modèles établis » (Rocher, 1992).

Dans *Les règles de la méthode sociologique*, Émile Durkheim avance que les contrôles sociaux sont inhérents à toute organisation sociale (Akoun et Ansart, 1999 ; Durkheim, 1894). Autrement dit, tous les **groupes** sociaux, toutes les **institutions**, tous les types de collectivité se donnent des règles, implicites ou explicites, valables pour les individus et pour le groupe, afin de permettre à l'organisation sociale de remplir sa fonction et de perdurer.

Les règles sociales explicites renvoient aux forces dites « organisées » de contrôle social dans une collectivité. Les forces policières, les cours de justice, les établissements correctionnels, les codes de déontologie professionnelle, les règlements des établissements d'enseignement, les systèmes de protection des individus et des biens, voilà autant d'éléments qui représentent des forces organisées de contrôle social.

Les règles implicites relèvent du contrôle social informel. Il en est ainsi, par exemple, dans les groupes d'amis, où il existe des codes liés aux vêtements, à l'attitude, au comportement, au langage, aux savoirs, etc. L'inclusion dans le groupe est toujours conditionnelle à l'apprentissage de ces codes et à leur intériorisation.

Il ne s'agit pas nécessairement d'un processus conscient et rationnel.

Maurice Cusson souligne, à juste titre, que les collectivités ne sont pas simplement organisées ou programmées par le haut, par ceux qui les dirigent (Borlandi et collab., 2005). Le simple regard d'un individu vers un autre met en branle des mécanismes de contrôle social. La manière dont les individus s'habillent ou la proximité physique dans leurs interactions, par exemple, sont des facteurs qui permettent d'évaluer leur adhésion à des normes et à des valeurs particulières ; par conséquent, ils font l'objet d'un certain contrôle social.

Les groupes ont aussi la capacité de s'autorégule : des **normes**, des règles et des **valeurs** émergent spontanément de l'interaction sociale. Cela vaut pour tous les rapports de groupe plus au moins durables : au-delà des règles formelles encadrant le déroulement général de la relation, de nouvelles normes, plus particulières, apparaissent. Par exemple, les interactions qui surviennent dans une classe, entre les élèves et entre les élèves et leur professeur, entraînent l'émergence de règles informelles touchant certains aspects particuliers du déroulement des cours : quels élèves s'assoient ensemble, où s'assoient ces élèves, jusqu'à quel point l'enseignant accepte les retards ou les blagues, etc.

Crime

NOTION RELIÉE > **stigmatisation** (P. 245)

Le crime est d'abord et avant tout une infraction aux règles écrites qui ont force de loi dans un État. Il importe de faire une distinction entre le crime et un ensemble plus grand, constitué par la **déviance**. Tous les crimes sont des déviances (des conduites contraires à ce qui est jugé normal), mais toutes les déviances ne sont pas nécessairement des crimes.

La sociologie du crime remonte aux pères de la sociologie. Pour bien comprendre les premiers pas de la sociologie dans ce domaine, il faut se replacer dans le contexte du XIX[e] siècle. Dans le cadre de la pathologie criminelle, on estimait qu'une personne pouvait avoir une tendance innée à la déviance, qui l'entraînerait nécessairement au crime au cours de sa vie. Cette tendance pouvait s'expliquer soit par un trait d'ordre biologique, susceptible d'être détecté par l'étude du crâne, par exemple, soit par un trait d'ordre psychologique, par des lacunes affectant certains sentiments ou par un défaut d'énergie morale (Borlandi et collab., 2005). Selon l'autre interprétation du crime, il s'agissait d'une activité purement utilitaire, un simple moyen d'arriver à une fin. Peu convaincu par ces explications, Gabriel Tarde (1843-1904), qui était à la fois juriste et sociologue, avança l'idée que la criminalité avait des causes sociales et qu'elle se perpétuait dans la société par l'imitation. Donc, selon lui, on ne naît pas criminel, on le devient ; c'est principalement le contexte social qui oriente vers la criminalité. Quand on compare cette thèse aux perspectives biologique et utilitaire, on comprend que cette idée ait provoqué une rupture importante en sociologie.

On doit à **Durkheim** la deuxième révolution de la sociologie en ce qui concerne le crime ; elle comporte deux aspects. Tout d'abord, Durkheim s'oppose à Tarde à propos des causes sociales du crime. Pour lui, le crime est un phénomène normal et utile dans la société : il s'agit de vivifier les réactions de la conscience collective, et parfois même d'en préparer l'évolution (Boudon et collab., 2005). Ensuite, il est possible de considérer la criminalité comme la conséquence d'un état d'**anomie** dans la société. Dans un contexte normal, les gens entretiennent des relations fréquentes et durables les uns avec les autres, ils ont des rapports de réciprocité, les manières d'être et d'agir s'inscrivent dans la continuité, les normes et les règles émergent d'elles-mêmes. Mais quand de brusques changements sociaux surviennent et provoquent une rupture, les normes, les règles et les lois perdent leur dimension contraignante. L'ordre fait alors place à l'anomie. Maurice Cusson résume bien la pensée durkheimienne (Borlandi et collab., 2005) :

> [...] *les normes sociales ont perdu le pouvoir d'imposer des limites aux désirs individuels. Il peut aussi arriver que les familles, les groupes professionnels, les écoles, les groupes religieux, etc.,*

soient incapables d'intégrer certains de leurs membres. Ceux-ci, flottant alors dans un vide social, échappent à l'emprise du groupe et sont susceptibles de dériver dans la délinquance.

Bien que ces conceptions présentent un intérêt manifeste, il n'existe toujours pas de théorie sociologique susceptible d'expliquer tous les comportements criminels dans une société donnée. À cet égard, plusieurs types de crimes hors norme peuvent retenir l'attention : les agissements des criminels à cravate (du fameux scandale des commandites aux fraudes de Vincent Lacroix, en passant par les « enveloppes brunes » circulant dans le milieu de la construction) ; les émeutes liées aux évènements sportifs (les victoires du Canadien de Montréal ou la défaite des Canucks de Vancouver, par exemple) ; l'homicide par compassion (suicide assisté ou euthanasie). Chacun de ces exemples exigerait une analyse sociologique particulière, très pointue.

La criminologie s'est intéressée à la problématique du **contrôle social** en analysant les sources et les mécanismes de l'ordre social. En s'interrogeant sur l'ordre social et sur l'absence de criminalité, on arrive à déterminer les raisons pour lesquelles la majeure partie de la collectivité respecte généralement la loi. Cela tient au contrôle social, c'est-à-dire à la capacité que possède la collectivité d'imposer à ses membres des normes sociales acceptables. Ainsi, selon Reiss (1951) et Hirschi (1969), la délinquance est le produit d'une carence en matière de contrôle social (Borlandi et collab., 2005) : le lien au groupe est alors fragilisé, sinon rompu. La théorie reposant sur la carence du lien social a trait uniquement aux modalités dites « informelles » du contrôle social. Pour expliquer la délinquance juvénile, par exemple, Hirschi évoque les quatre éléments essentiels du lien social (Borlandi et collab., 2005) :

1. l'attachement aux parents, aux enseignants et aux amis ;
2. le niveau des aspirations scolaires et professionnelles ;
3. le temps que le jeune consacre à des activités socialement valorisées ;
4. l'adhésion aux règles sociales.

De très nombreuses recherches établissent que le lien social varie « en raison inverse de la délinquance ». Cela signifie que plus le lien social avec la famille est fort, moins les jeunes ont tendance à commettre des crimes. Il en va de même en ce qui concerne les aspirations scolaires : plus elles sont élevées, moins les risques de commettre un délit sont grands (LeBlanc, 1994).

Croyance

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **ethnie** (P. 125) / **groupe** (P. 139) / **idéologie** (P. 151) / **médias** (P. 173) / **religion** (P. 215) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **sens commun** (P. 230) / **tradition** (P. 252)

Dans le langage courant on appelle « croyance » ce qu'une personne ou une collectivité tient pour vrai et réel. Dans les débuts de la sociologie, on distinguait habituellement les croyances religieuses et la science. Selon Comte, l'évolution historique de la pensée humaine passe par trois états successifs : l'état théologique, l'état métaphysique et, finalement, l'apogée, l'état scientifique. **Marx** défend une thèse similaire, selon laquelle, avec le temps, la pensée scientifique prend de plus en plus la place de la pensée religieuse. Cependant, selon lui, les classes dominantes tentent de maintenir les croyances religieuses : celles-ci sont en effet conformes à leurs intérêts, car elles légitiment leur emprise sur les classes démunies. De même, **Weber** annonce le « désenchantement du monde » qu'entraînent le processus de rationalisation et les progrès de la science moderne. Dès que l'on attribue une explication scientifique à un phénomène d'ordre naturel, l'explication mystique ou religieuse se trouve évacuée.

Pour les pères de la sociologie, il existe donc une relation inverse entre les croyances religieuses et les croyances scientifiques : une société qui fait davantage de place à la science en attribuera moins à la religion. On appelle **sécularisation** ce phénomène de remplacement progressif de la religion par la science.

Cette conception de la sécularisation revient cependant à simplifier considérablement les idées des premiers sociologues, notamment celles de Weber et Durkheim. En effet, pour **Durkheim** la religion est essentiellement un système cohérent de croyances et de pratiques relatives à la distinction du profane et du sacré ; il est d'avis que, dans la société moderne, l'influence de la pensée scientifique tend à éroder les croyances religieuses. Ainsi, pourrait-on dire, une croyance en remplace une autre.

Il faut attendre les années 1960, et les travaux du sociologue américain Robert Bellah, pour que la conception que l'on se faisait des croyances, religieuses ou scientifiques, soit remise en question, avec pour effet de bouleverser la notion de sécularisation. Bellah part du principe que les rapports entre la science et la religion sont complexes. D'après lui, non seulement les croyances religieuses ont des implications scientifiques (1970), mais la vision du monde sur laquelle s'appuie la société moderne repose, elle aussi, sur un mythe, celui du progrès. Par conséquent, selon Bellah, il s'agit d'une croyance religieuse, au même titre que celles qui fondent les religions établies.

Assimiler ainsi les croyances laïques contemporaines à des croyances religieuses soulève toutes sortes de questions et suscite bien des débats, parfois jusque dans la communauté scientifique, puisque cela revient à nier la spécificité de la croyance religieuse tout autant que celle de la science.

Culturalisme

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **écologie urbaine** (P. 101)

Le culturalisme est un courant théorique d'origine anthropologique qui attribue à la **culture** un rôle déterminant dans le comportement de l'individu et de la collectivité ; on parle aussi d'« anthropologie culturelle ».

L'école européenne de la sociologie a mis du temps à adopter le terme « culture », principalement parce que **Marx**, **Weber** et **Durkheim** ne l'ont pas employé dans leurs travaux, ce qui ne veut pas dire que le concept leur était étranger. En fait, le terme « civilisation » a longtemps été utilisé pour traiter d'éléments aujourd'hui incorporés au concept de culture.

En assignant un rôle prépondérant à la culture, les tenants de l'approche culturaliste entendent relativiser l'importance des facteurs biologiques (race, hérédité) et montrer la cohérence des systèmes culturels. Si on l'a tout d'abord utilisée dans le cadre d'études portant sur des sociétés non occidentales, la notion de culture a été très tôt employée dans le but d'étudier les rapports entre les différents groupes sociaux au sein d'une société donnée ; la notion de sous-cultures propres à ces groupes s'est répandue par la suite ; pensons, par exemple, à la culture de la **pauvreté** exposée par Oscar Lewis (1969).

Rapidement adoptée par les premiers sociologues américains, notamment par ceux de l'École de Chicago, la notion de culture est depuis entrée dans le domaine de la sociologie, et elle s'est imposée avec la sociologie de la culture. L'étude sociologique de la culture s'est ensuite morcelée en plusieurs champs : culture d'entreprise, culture homosexuelle, culture ouvrière, culture des arts, etc. Plus récemment, le courant culturaliste, dont l'essor est considérable depuis le début du XXI[e] siècle, a également été à l'origine de ce qu'il est convenu de nommer les « études culturelles » (*cultural studies*) en Angleterre, d'inspiration marxiste, puis, sous un angle théorique différent, aux États-Unis. L'approche culturaliste emprunte de multiples formes : par exemple, les études de **genre** (*gender studies*) s'intéressent à la distinction entre le sexe et le genre ; les études des sociétés autrefois colonisées par des pays occidentaux (*postcolonial studies*) mettent en lumière les schèmes culturels particuliers s'opposant à l'universalité à laquelle prétend la civilisation occidentale ; ou encore, les études des groupes dits « subalternes » (*subaltern studies*) renversent la perspective de la théorie des élites pour étudier les couches sociales traditionnellement ignorées des sciences sociales.

Culture

NOTIONS RELIÉES > **acculturation** (P. 38) / **anomie** (P. 46) / **capital** (P. 47) / **culturalisme** (P. 76) / **don** (P. 97) / **éducation** (P. 112) / **ethnie** (P. 125) / **ethnocentrisme** (P. 126) / **genre** (P. 138) / **idéologie** (P. 151) / **médias** (P. 173) / **mode de vie** (P. 181) / **multiculturalisme/interculturalisme** (P. 189) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **politique** (P. 201) / **racisme** (P. 213) / **relativisme culturel** (P. 215) / **ruralité** (P. 221) / **socialisation** (P. 231) / **société** (P. 235) / **société de consommation** (P. 236) / **tradition** (P. 252) / **ville et urbanisation** (P. 255)

La culture est probablement l'une des notions les plus polysémiques qui soit en sciences humaines, c'est-à-dire qu'elle peut avoir différents sens selon les disciplines, les approches théoriques ou les auteurs. Du latin *colere*, qui renvoyait à l'idée de la culture de la terre, le terme a longtemps été réservé au domaine des arts et des lettres (une personne cultivée, qui se cultive l'esprit ou qui a beaucoup de connaissances) et pensé en opposition à la sauvagerie, à la barbarie ou à l'inculture. Ce n'est qu'à la fin du XIX[e] siècle et au début du XX[e] siècle, sous l'influence de l'anglais, et avec l'apport de la réflexion anthropologique et le développement du **culturalisme**, que la notion a reçu son extension maximale. Le sociologue québécois Guy Rocher (1992) définit la culture comme un « ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte ». En tant que système symbolique partagé par les membres d'un groupe social plus ou moins étendu, on peut donc dire de la culture qu'elle est composée des **normes**, des **croyances** et des **valeurs**, des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être, des symboles et des objets matériels propres à une collectivité.

Plusieurs aspects de cette définition doivent être soulignés. Tout d'abord, quand il est question de système symbolique, on se réfère à un *ensemble organisé et dynamique*, c'est-à-dire à un vaste ensemble d'éléments qui se renvoient les uns aux autres d'une manière cohérente et se renouvellent dans le temps, tout en gardant les traces de son passé. Les habitudes alimentaires, parfois symboles d'une collectivité, engagent des savoir-faire et sont encadrées par des normes, lesquelles s'appuient sur des valeurs articulées à un ensemble de croyances ancrées dans l'histoire et sujettes à transformation au gré des nouvelles expériences, par exemple. Ensuite, ces éléments sont *porteurs de sens*, c'est-à-dire de significations communément partagées. Pensons, par exemple, aux significations accordées aux mots de la langue, aux couleurs, aux astres ou aux saisons, à ce que représente un drapeau, une croix, un costume ou une coutume, aux interprétations d'évènements de la vie comme la naissance, le mariage ou la mort, etc. En outre, cet ensemble rend la collectivité en question *distincte* des autres, lui confère une **identité** qui lui est propre. Langue, religion, outils, habits, habitats et habitudes sont autant de symboles qui servent de points d'ancrage à la définition de soi d'un groupe. Enfin, la culture concernant l'ensemble des manières de sentir, de penser et d'agir qui se transmettent de génération en génération de manière non héréditaire, l'individu doit en avoir intériorisé les principaux aspects pour pouvoir s'identifier à la collectivité et en partager les manières d'être. C'est la raison pour laquelle les anthropologues parlent d'« enculturation », quand les sociologues préfèrent employer le terme de « **socialisation** », pour nommer les divers processus, formels et informels, d'intériorisation et d'incorporation des éléments de la culture.

Dans cette optique, François Dubet donne à la culture le rôle de « boussole interne » qui incite chaque individu à se conformer aux attentes de la collectivité (Montoussé et Renouard, 2009). Ainsi présentée, la culture s'apparente davantage à un système de normes, lesquelles peuvent être transgressées, qu'à des lois déterministes : elle ne représente pas une programmation de l'individu, mais un façonnement en profondeur de ses manières d'être. Elle l'imprègne d'ailleurs à tel point que, pour celui-ci, bien des choses vont de soi : les normes « pénètrent l'individu dans son intimité, structurent les instincts, orientent les émotions », écrit Edgar Morin (1975). Guy Rocher (1992) avance pour sa part que, s'il n'est pas possible de mesurer « la proportion de la culture » qui « est intégrée à la personnalité », une fois intériorisée, la culture constitue tout de même une

forme d'« obligation morale », de « règle de conscience » qui informe des manières dites « normales » de sentir, de penser et d'agir.

LA CULTURE PAR-DELÀ LE CULTURALISME

S'ils ont adopté le concept anthropologique de culture, les sociologues en ont également souligné un certain nombre de limites, auxquelles correspondent autant de nouveaux champs de recherche visant à approfondir nos connaissances.

D'une part, si certains voient dans cette conception de la culture un excellent **idéaltype** pour rendre compte des sociétés dites « primitives » ou « traditionnelles », où la **solidarité** sociale repose essentiellement sur l'intériorisation d'une culture commune (les **communautés**, dans le langage de Tönnies), elle pèche d'être souvent trop figée (comme si une culture était immuable et sans contradiction interne) et de reposer sur une liste de traits culturels ambigus (des groupes peuvent partager la même langue sans appartenir à la même culture, tout comme ils peuvent partager des croyances ou des rituels sans parler la même langue, par exemple), sans possibilité de modification autre qu'une éventuelle décadence au contact d'autrui. « À l'encontre de ces idées reçues, il faut rappeler avec force que l'**acculturation** [est] un aspect inhérent aux rapports sociaux et économiques que toute société humaine entretient avec son environnement », affirme Bernard Formoso (2011) en insistant sur les incessantes transformations culturelles dues, notamment, aux contacts entre communautés.

D'autre part, comme d'autres auteurs le soulignent, dans les sociétés **modernes** hautement différenciées, les individus ne se trouvent jamais en présence de « la » culture, c'est-à-dire d'un ensemble cohérent de normes, de croyances ou de valeurs qui s'imposerait à tous uniformément et régulerait d'une manière univoque tous les aspects des activités sociales. Les sociologues se sont efforcés de remédier à ces limites en adoptant plusieurs perspectives, notamment en montrant que :

- la structuration des sociétés modernes sur la base d'**institutions** spécialisées, régulant des secteurs spécifiques de la société selon des règles formelles et informelles, délimite des sphères d'activités sociales qui sont autant d'univers culturels particuliers, chacun porteur de son propre réseau de normes, de valeurs, de croyances, etc., qui peuvent être contradictoires (univers politique, économique, artistique, scientifique, sportif, etc.) (Freitag, 1986), univers que certains auteurs désignent par le concept de **champ** ;
- selon les milieux sociaux, les classes sociales, les identités de genre ou ethniques, par exemple, les individus font face à *des* horizons culturels constitués de normes sociales plus ou moins adéquatement articulées à la culture d'ensemble : d'où l'introduction de la notion de « sous-culture » pour capter les différences culturelles entre les groupes et les sous-groupes qui composent une société (Boudon et Bourricaud, 2004) ;
- contrairement à l'idée de « personnalité de base » ou de type culturel homogène (les Américains, les Canadiens, les Québécois, etc.), la socialisation a un caractère différentiel ou différencié en fonction des diverses catégories sociales. Bernard Lahire 2004), par exemple, qualifie ainsi de « dissonance culturelle » la coexistence chez un même individu de goûts culturels provenant d'horizons divers, et parle des « socialisations multiples » auxquelles les individus sont de plus en plus confrontés.

Culture et domination

Enfin, si les culturalistes, tout comme les **fonctionnalistes** d'ailleurs, voient généralement dans le fait de partager la même culture une source de cohérence et de cohésion, d'autres approches théoriques abordent plutôt la culture comme un espace de **domination** et de résistance, c'est-à-dire comme le lieu où les antagonismes sociaux se manifestent, souvent d'une manière voilée, à travers des codes culturels, des manières d'être, de s'exprimer, etc.

On fait souvent remonter cette conception de la culture à **Marx**, selon qui les expressions culturelles (normes, croyances, etc.) doivent être comprises en tant qu'**idéologie** des **classes sociales** (ensemble d'idées lié à la position sociale de l'individu dans la structure sociale, laquelle est par définition inégale et conflictuelle). Autrement dit, les conceptions culturelles du monde, les significations accordées aux évènements, les manières d'être valorisées ou dévalorisées, etc., traduiraient et trahiraient les points de vue partiels et partiaux des individus ou des groupes qui les véhiculent, tout en

servant de discours de légitimation, c'est-à-dire de discours conférant une **légitimité**, une justification, aux rapports de pouvoir, de domination et d'exploitation.

De *La Distinction* (1979) à *Langage et pouvoir symbolique* (2001), Pierre Bourdieu conçoit la culture comme un « instrument de domination », perspective qu'il élargit en mettant en relief les processus de hiérarchisation des formes culturelles. « La culture qui unit, dira-t-il, est aussi la culture qui sépare. » En d'autres termes, si la culture fait office d'instrument de reconnaissance mutuelle, d'identification et d'appartenance à un groupe social, elle constitue aussi dans le même temps un instrument de distinction. Ce que l'on appelle les « bonnes manières », par exemple, ce sont les manières valorisées des uns, les **habitus** des gens considérés comme « distingués », qui « ont de la classe », ce qui par le fait même entraîne une dévalorisation des autres, c'est-à-dire des manières d'être des autres groupes sociaux.

La notion de **capital** culturel développée par Bourdieu lui permet de donner toute sa mesure à cette idée de hiérarchisation des formes culturelles : la question n'est pas seulement de savoir de quelle *quantité* de ressources culturelles sont dotés les individus, mais quelle est la *qualité* de celles-ci. Autrement dit, quelle est la valeur relative socialement accordée à telle ou telle ressource culturelle (manière d'être, savoir-faire, diplôme, etc.) ? Ainsi, l'habileté à disséquer un corps à l'aide d'un instrument tranchant sera valorisée différemment selon que vous serez un boucher ou un chirurgien. La valorisation sociale d'une connaissance ou d'une habileté, par exemple, varie donc en fonction d'une hiérarchie de valeurs qui, de ce point de vue, traduit les rapports de pouvoir grâce auxquels certaines classes sociales peuvent, en recourant à une forme de **violence symbolique**, imposer leur conception du monde. L'ensemble des pratiques culturelles de la classe sociale dominante est nommé « culture légitime » et tout ce qui ne s'y conforme pas, « culture illégitime ».

On comprend que cette perspective sociologique amène à voir d'un œil critique la tendance, fréquente dans les études culturelles (*cultural studies*), consistant à réduire la réalité *sociale* à la réalité *culturelle*. Dans l'optique de Bourdieu, en effet, tout n'est pas culturel dans la domination culturelle : la normalité d'une idée, d'un geste ou d'une manière d'être ne tient pas seulement à la norme, mais à la position sociale de celui qui énonce cette idée, fait ce geste ou incarne cette manière d'être, ainsi qu'à sa maîtrise des moyens d'en imposer la signification en tant qu'idée, geste ou manière d'être normaux. Cela revient à dire que certains goûts, certaines attitudes, certaines aptitudes, etc., ont d'autant plus de chance d'être considérés comme normaux, évidents, allant de soi — ou, mieux encore, acceptables, voire respectables — lorsque ceux qui les incarnent occupent une position dominante dans l'ordre social. « Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes », ainsi que l'écrivait Marx (1968). Appréhender et distinguer les formes, dominantes et dominées, de la culture exigera donc de procéder à l'analyse des mécanismes et des institutions de transmission de la culture (système d'éducation, **médias**, musées, etc.).

Enfin, si toutes les manifestations de la culture traduisent des rapports de domination, il arrive que certaines d'entre elles, ou que certaines sous-cultures dans une société, s'inscrivent en contradiction avec la culture dominante, d'une manière volontaire ou non. Ainsi, c'est souvent sous l'angle de la résistance, qui peut aller du détournement subtil à la contestation directe, que sont analysés divers univers culturels (culture populaire, culture déviante, contre-culture, etc.).

Au final, la notion de culture apparaît difficile à circonscrire et ouvre la porte à une multiplicité d'usages (voir le tableau 20).

20 Quelques usages de la notion de culture

Culture première/culture seconde	Développées par le sociologue québécois Fernand Dumont (1968), les notions de culture première et de culture seconde marquent la différence entre la culture en tant que donné, ensemble des significations transmises par la socialisation et qui nous intègrent au monde sur le mode de la familiarité («il est normal ou évident que…») et la culture en tant que construit, qui renvoie à la capacité de l'individu de réfléchir les significations premières et de créer à partir d'elles des savoirs, des savoir-faire, des œuvres, etc.
Culture dominante/culture dominée	Employées dans l'étude des sociétés autrefois soumises au colonialisme occidental (*postcolonial studies*), les notions de «culture dominante» et de «culture dominée» visent à analyser les stratégies consistant à imposer, voire à détruire des cultures, ou, au contraire, les stratégies d'intériorisation ou de résistance à la domination culturelle (Glevarec, Macé et Maigret, 2008).
Haute culture/culture populaire	Parfois utilisée comme une notion proche de culture classique, de culture savante ou de culture d'élite, la haute culture fait référence aux normes et aux pratiques culturelles considérées comme supérieures, sophistiquées, raffinées, et puisant leurs acquis dans les grandes œuvres artistiques, philosophiques ou scientifiques. On parle parfois, dans ce sens, de la «culture cultivée». Par contraste, on fait référence à la culture populaire pour nommer les normes et pratiques culturelles communes ou vulgaires. Plus spécifiquement, la notion de culture populaire désigne la culture propre aux classes sociales défavorisées. Son étude sociologique oscille aujourd'hui entre sa compréhension en tant que culture dominée, définie par ses manques par rapport à la culture des classes sociales favorisées, et l'analyse de son autonomie, voire des résistances qu'elle oppose aux normes dominantes (Pasquier, 2005).
Culture légitime/culture illégitime	Dans la sociologie de Pierre Bourdieu, la culture légitime correspond à l'ensemble des normes et des pratiques culturelles (goûts, préférences, attitudes, aptitudes, manières de s'exprimer, etc.) qui sont considérées comme acceptables parce qu'elles sont celles de la classe sociale dominante qui peut en imposer la légitimité. Elles deviennent en ce sens le modèle des manières d'être souhaitables que l'école sert largement à reproduire (Bourdieu et Passeron, 1970). La culture illégitime renvoie, à l'inverse, à toutes les pratiques culturelles qui ne sont pas valorisées, ou qui sont dévalorisées en tant que pratiques communes, vulgaires ou populaires. C'est ainsi que la hiérarchie sociale se donne des allures d'évidence en définissant une hiérarchie culturelle (Naulin et Jourdain, 2011).
Culture de masse	D'une manière générale, la culture de masse est définie comme «une culture produite en fonction de sa diffusion massive et tendant à s'adresser à une masse humaine, c'est-à-dire à un agglomérat d'individus considérés en dehors de leur appartenance professionnelle ou sociale» (Morin, 1984). Elle est intimement liée à l'émergence de la **société de consommation**, et on lui associe volontiers les notions d'industrie culturelle, de divertissement, d'homogénéisation des goûts et des opinions ou, au contraire, d'éclatement des contenus et de la diversification des modes de vie (Langlois, 2002).

Culture de classe	Les notions de culture bourgeoise, de culture petite-bourgeoise, de culture ouvrière ou de culture populaire font référence à une culture de classe comprise comme l'ensemble des valeurs, des normes et des pratiques culturelles propres à une classe sociale (Alpe et collab., 2010).
Contre-culture	Réaction d'opposition à la société de consommation et à sa culture de masse, la notion de contre-culture a d'abord servi à désigner le mouvement de contestation culturelle né à la fin des années 1960 et au début des années 1970 aux États-Unis. Ce sont tous les aspects de la culture et des institutions dominantes, des styles musicaux aux modes vestimentaires, de la famille à l'école et à l'armée, qui furent contestés : « à la rationalité on opposait la passion, le libre jeu des pulsions, le dérèglement des sens (y compris par l'utilisation de drogues douces); à la science, l'expérience, la pratique ; à la technologie moderne, les savoir-faire artisanaux et traditionnels ; à la mode, une anti-mode constituée de vêtements que l'on fabrique soi-même » (Étienne et collab., 2004). Alors qu'elle est associée à l'émergence de systèmes de valeurs alternatifs et de pratiques culturelles et politiques en rupture avec la culture dominante (Warren et Fortin, 2015 ; Bennett, 2012), certains considèrent que la critique contre-culturelle du **capitalisme** a été absorbée par ce dernier (Heath et Potter, 2005 ; Boltanski et Chiapello, 1999). Néanmoins, par extension, la notion de contre-culture continue d'être utilisée pour faire référence à toutes les formes de sous-cultures qui inversent la culture dominante ou la contestent.
Culture déviante	Dans sa sociologie de la **déviance**, Howard Becker (1985) parle de « culture déviante » ou de « sous-culture déviante » pour faire référence à « un ensemble d'idées et de points de vue sur le monde social et sur la manière de s'y adapter, ainsi qu'à un ensemble d'activités routinières fondées sur ces points de vue » qui sont partagés par un ensemble d'individus dont les comportements sont jugés contraires aux normes. Cette culture déviante normalise ces manières d'être aux yeux de l'individu qui y participe, contribuant à façonner son **identité**.
Culture professionnelle, d'entreprise ou organisationnelle	La sociologie des professions et la sociologie des organisations ont depuis longtemps proposé d'étudier les normes, les pratiques, les habitudes, les routines et autres partagées par des groupes professionnels ou structurant la vie d'une entreprise ou d'une organisation. C'est en ce sens qu'on parle de la culture professionnelle des policiers, des infirmières ou des enseignants, par exemple, ou de la culture d'entreprise (ou culture organisationnelle) d'une firme ou d'un secteur économique particulier (Thévenet, 2015 ; Dubar et Tripier, 1998).
Culture matérielle	Particulièrement usuelle en anthropologie, en archéologie ou en histoire, la notion de culture matérielle renvoie à l'ensemble des objets fabriqués par l'homme considéré sous l'angle social et culturel (Julien et Rosselin, 2005). La culture matérielle comprend les outils, les instruments, les mobiliers, les habitations et tout autre objet produit par l'être humain et qui façonne la vie d'un groupe. De même, on parlera de la culture matérielle de telle civilisation (qui inclut la hache, la poudre à canon ou le drone, par exemple) ou de la culture matérielle des étudiants québécois contemporains (qui inclut la voiture, le téléphone cellulaire ou *La sociologie de A à Z*!).

Démocratie

NOTIONS RELIÉES > **altermondialisme** (P. 45) / **citoyenneté** (P. 64) / **État** (P. 123) / **individualisme** (P. 157) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **oligarchie** (P. 196) / **politique** (P. 201) / **totalitarisme** (P. 251)

Dans l'acception politique du terme, la démocratie est un mode d'organisation des rapports de **pouvoir** fondé sur la **légitimité** populaire. Dans une perspective sociologique, la démocratie renvoie non seulement à un mode d'organisation des rapports de pouvoir, mais plus largement à une *forme de société* reconnaissant la singularité et l'autonomie des individus.

LA DÉMOCRATIE EN TANT QUE RÉGIME POLITIQUE

L'une des conceptions les plus communément admises de la démocratie consiste à la considérer comme un régime politique, autrement dit comme une manière d'organiser la distribution des pouvoirs dans une société donnée. La démocratie, en ce sens, peut être définie comme « le gouvernement du peuple, pour le peuple et par le peuple », selon la formule célèbre d'Abraham Lincoln ; elle s'opposerait ainsi au pouvoir d'un seul (monarchie) ou au pouvoir de quelques-uns (**oligarchie**). Cependant, cette formule ne nous apprend rien sur l'organisation interne de ce régime ni sur la manière dont s'exerce le pouvoir politique, en somme sur ce que l'on appelle le « système politique ». Elle revient seulement à affirmer que, dans un régime politique démocratique, la légitimité des gouvernements ne peut se fonder que sur le peuple.

La distinction entre « démocratie directe » et « démocratie représentative » recoupe l'opposition traditionnelle, qu'il faut évidemment nuancer, entre démocratie ancienne et démocratie moderne. Dans la Grèce antique, par exemple, qui inventa sinon le régime, du moins le terme, la démocratie était définie comme la participation directe des citoyens à l'exercice de la délibération et de la décision. Tous les citoyens étaient rassemblés pour proposer des lois et voter leur adoption. Un certain nombre d'entre eux, tirés au sort, devaient aussi remplir les tâches liées aux fonctions judiciaires et à la gestion quotidienne de la cité. Dans la démocratie directe, nul ne peut légitimement prendre la parole au nom de quelqu'un d'autre, et chaque citoyen est appelé à participer directement au pouvoir politique. Notons, cependant, que la démocratie grecque excluait la majorité de la population : les étrangers, les femmes et les esclaves n'étaient pas reconnus comme citoyens.

La démocratie directe ne renvoie pas seulement à l'Antiquité. S'il est probable que de nombreuses communautés adoptèrent des formes de participation directe à la gouverne politique avant la Grèce classique, il est certain que diverses modalités de cette participation directe ont été reprises depuis. Que ce soit à travers les expériences politiques contestataires des XIX[e] et XX[e] siècles ou par le biais des assemblées locales, des référendums organisés par le pouvoir ou d'initiatives populaires, la participation directe à l'exercice du pouvoir a connu de nombreuses formes. Pensons simplement aux référendums de 1980 et de 1995 portant sur la souveraineté du Québec. Aujourd'hui même, nombreux sont ceux qui aspirent à davantage de démocratie dite « participative » ou « délibérative », ou qui mettent en œuvre des formes originales de participation directe (comme le budget participatif de la ville de Porto Alegre, au Brésil, berceau du Forum social mondial où se réunit le mouvement de l'**altermondialisme**).

Dans la démocratie représentative, la volonté des citoyens s'exprime par l'entremise de représentants élus. Si dans l'Antiquité cette forme de démocratie était assimilée à une forme d'oligarchie voilée, les grandes révolutions politiques modernes ont plutôt eu tendance à la privilégier. La démocratie représentative peut être plus ou moins ouverte selon qu'elle se fonde sur le suffrage *censitaire* ou sur le suffrage *universel*. Dans le premier cas, il s'agit d'une démocratie restreinte, puisque le droit de vote et l'éligibilité aux postes décisionnels reposent sur des critères économiques et culturels précis (niveau de scolarité et capacité de s'acquitter d'un impôt, le *cens*). Dans le second cas, le droit de vote et l'éligibilité s'étendent à l'ensemble des citoyens (et éventuellement des citoyennes) majeurs. Il s'agit là de la conception la plus large de la **citoyenneté politique**.

Aujourd'hui, la démocratie en tant que régime politique est généralement définie comme un mode d'organisa-

21 **Trois conceptions de la démocratie**

LA DÉMOCRATIE EST…	DÉFINITION
Un régime politique	Mode d'organisation politique fondé sur l'État de droit, sur la garantie des libertés fondamentales, sur l'égalité devant la loi et sur le droit de participer, d'une manière directe ou indirecte, à l'exercice du pouvoir.
Une forme de société	Mode d'organisation sociale fondé sur l'égalité des conditions et sur le respect de la singularité et de l'autonomie des individus.
Un scandale	Exigences et mouvements de contestation d'un ordre social et politique oligarchique.

tion fondé sur l'État de droit (primauté du droit, tant pour les gouvernants que pour les gouvernés), sur la garantie des libertés fondamentales et de l'égalité devant la loi (citoyenneté juridique) et sur le droit de participer, d'une manière directe ou indirecte, à l'exercice du pouvoir (citoyenneté politique). Au-delà de cette définition générale de la démocratie, de multiples débats portent aujourd'hui sur l'importance des droits sociaux et économiques dans l'affirmation du caractère démocratique de l'organisation politique (citoyenneté sociale) (Holeindre et Richard, 2010 ; Braud, 2010 ; Chevallier, 2003).

LA DÉMOCRATIE EN TANT QUE FORME DE SOCIÉTÉ

Selon certains sociologues, cette conception de la démocratie aurait un caractère restrictif : la démocratie ne constituerait pas seulement un régime politique, mais une forme de société en tant que telle. Dans cette perspective, c'est moins l'État que la société qui serait démocratique (Gauchet, 2007).

Dans son célèbre ouvrage *De la démocratie en Amérique* (1835), Alexis de Tocqueville a été le premier à exprimer cette façon de voir. L'avènement de la démocratie moderne serait, selon lui, indissociable de l'avènement de l'« égalité des conditions », soit d'une forme de société remettant fondamentalement en question les hiérarchies sociales jusqu'alors considérées comme d'origine divine ou naturelle. « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune », stipule l'article 1 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Ce qui est ainsi mis en lumière, c'est le postulat de la société démocratique moderne : désormais, tous sont des êtres humains, rien de plus, rien de moins, et la société doit s'organiser en se basant sur la double reconnaissance de la liberté et de l'égalité de tous. La « démocratie » serait ainsi le nom donné à toute société fondée sur l'**individualisme**, reconnaissant la singularité des individus et leur autonomie, et travaillée par un processus d'égalisation progressive des chances pour tous dans la vie sociale elle-même. C'est la « société des égaux », pour reprendre les termes de Pierre Rosanvallon (2011).

LA DÉMOCRATIE COMME SCANDALE

Pour le philosophe français Jacques Rancière (2005) ou pour l'historien italien Luciano Canfora (2004), notamment, ces définitions classiques de la démocratie en tant que régime politique et en tant que forme de société passent pourtant à côté de l'essentiel : selon eux, jamais, nulle part, il n'a existé de régime politique véritablement démocratique ni, à plus forte raison, de société démocratique !

C'est un fait historique incontestable : aucune société n'a jamais été autre chose qu'un ensemble plus ou moins rigide, contraignant, arbitraire ou institutionnalisé de hiérarchies fondées sur la naissance, le sexe, l'âge, la force, le prestige, la richesse, les savoirs, les compétences, etc. De ce point de vue, une société est toujours plus ou moins inégalitaire et fondée sur le pouvoir de quelques-uns. En d'autres termes, une société est toujours plus ou moins oligarchique.

De même, quelle que soit la légitimité dont se réclame un régime politique (monarchie, démocratie, etc.), ce dernier est toujours le lieu où se cristallisent des positions de pouvoir. Ainsi que l'ont montré des sociologues comme Robert Michels ou Max **Weber**, on observe dans tous les cas l'émergence d'une classe politique – personnel politique professionnel, bureaucratie, etc. – qui contribue à la monopolisation des postes et des décisions politiques. Dans cette optique également, les régimes politiques sont tous plus ou moins oligarchiques.

Il faut toutefois se garder d'en conclure que la démocratie n'existe pas. En effet, il existe aujourd'hui, comme il en existait hier, à des degrés divers, des forces, des mouvements ou des exigences de démocratisation ; des forces, des mouvements ou des exigences de participation égalitaire qui se heurtent à des ordres sociaux et politiques fondés sur des hiérarchies. En ce sens, la démocratie, qui est moins un fait qu'un principe, moins une réalité constatable qu'une exigence portée par ceux qui sont exclus du partage des responsabilités et des pouvoirs, est toujours un *scandale*, c'est-à-dire la transgression d'un ordre social et politique dominé par une oligarchie. D'ailleurs, selon le politologue québécois Francis Dupuis-Déri (2013), à qui l'on doit une étude comparative sur les **élites** et leur rapport à la démocratie, celles-ci l'ont considérée comme le pire des régimes politiques, et ce, jusqu'à ce qu'au milieu du XIX[e] siècle, pour des raisons stratégiques de mobilisation des masses à des fins partisanes, elles en aient détourné la signification : désormais, les minorités gouvernantes dirigeraient en prétendant parler au nom du peuple dans une démocratie dite « représentative ».

En tout état de cause, il semble bien que la démocratie ne puisse pas se définir une fois pour toutes. Peut-être n'est-elle finalement rien d'autre qu'un idéal, avec ce que cela implique de débats et de conflits concernant l'orientation d'ensemble que la société politique veut se donner…

Démographie

NOTION RELIÉE > **morphologie sociale** (P. 187)

La démographie est la discipline qui traite de la taille, de la répartition géographique et des caractéristiques diverses d'une population humaine dans un territoire donné. À ce titre, c'est l'une des sources les plus prolifiques dans l'étude des sociétés contemporaines. Au Canada et dans la plupart des pays, des agences gouvernementales sont chargées de recenser la population ; dans la foulée, leur enquête s'étend considérablement dans le but de brosser le tableau complet des populations et des collectivités. Ces données démographiques sont d'un apport inestimable pour les sociologues quand vient le temps de décrire certains phénomènes ou d'établir des liens ou des corrélations entre des phénomènes.

L'INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC ET LE PORTRAIT DÉMOGRAPHIQUE DE LA SOCIÉTÉ QUÉBÉCOISE

Fondé en 1999, l'Institut de la statistique du Québec (ISQ) est l'organisme officiel chargé de produire et de diffuser les informations statistiques permettant de comprendre les enjeux sociaux. Les données de l'ISQ couvrent des sujets aussi divers que les conditions de vie, les **inégalités sociales** liées au revenu ou au genre, les pratiques culturelles, l'emploi du temps libre, l'éducation, la santé, la famille ou le travail. Grâce à ses études mises à jour de façon continue, l'ISQ permet d'établir un portrait démographique de la société québécoise, différencié ou non selon les régions administratives.

La population québécoise : croissance absolue, déclin relatif

La population québécoise n'a pas cessé d'augmenter en nombre absolu depuis 1851, que ce soit par accroissement naturel ou par l'apport des migrations interprovinciales ou internationales, alors que son poids relatif dans la confédération canadienne diminue continuellement.

22 Population du Québec et du Canada, 1851 et 2016



Source des données : Statistique Canada, Recensements du Canada (1851 à 1971) et Estimations démographiques (1971 à 2016 : septembre 2016), adapté par l'Institut de la statistique du Québec, [En ligne], www.stat.gouv qc.ca/statistiques/population-demographie/structure/102.htm.

23 Disparités démographiques entre les régions du Québec

	Population	% par rapport à la population québécoise totale	Densité (hab./km²)
Bas-Saint-Laurent	199 983	2,4	9,0
Saguenay—Lac-Saint-Jean	277 232	3,3	2,9
Capitale-Nationale	737 857	8,9	39,6
Mauricie	268 198	3,2	7,6
Estrie	324 009	3,9	3,8
Montréal	2 014 221	24,2	4044,6
Outaouais	389 139	4,7	12,8
Abitibi-Témiscamingue	147 982	1,8	2,6
Côte-Nord	92 541	1,1	0,4
Nord-du-Québec	45 107	0,5	0,1
Gaspésie—Îles-de-la-Madeleine	91 781	1,1	4,5
Chaudières-Appalaches	424 856	5,1	28,2
Laval	429 413	5,2	1745,6
Lanaudière	502 152	6,0	40,8
Laurentides	601 699	7,2	29,3
Montérégie	1 536 121	18,4	138,2
Centre-du-Québec	243 798	2,9	35,2

Source des données : Institut de la statistique du Québec, *Le Québec chiffres en main, édition* 2017, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/pdf/qcm2017_fr.pdf.

L'urbanisation continue de la population

Avec 8,3 millions d'habitants pour une superficie de 1,7 million de km², le Québec a une densité de 6,4 habitants/km². Cette moyenne masque de grandes disparités que quelques données sur la répartition géographique de la population permettent de comprendre.

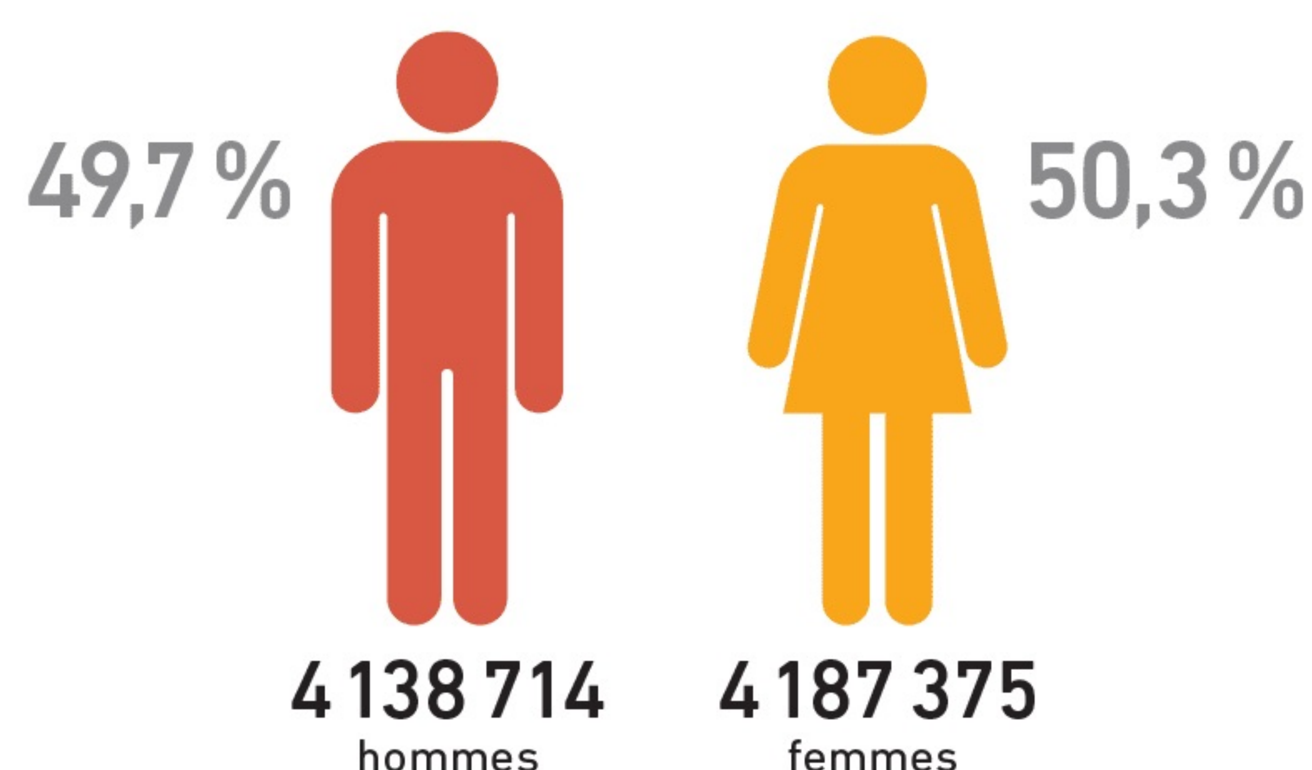
Si l'on croise les données de ce graphique avec l'évolution de la population dans chacune des 17 régions administratives du Québec, le constat suivant s'impose : la concentration de la population québécoise dans les centres urbains se poursuit. Ainsi, non seulement la population augmente particulièrement dans la région

de Montréal ou dans la Capitale-Nationale, mais, en région, c'est dans les villes comme Sherbrooke, Rivière-du-Loup ou Rouyn-Noranda que l'accroissement démographique est le plus important ou, du moins, que la décroissance est la plus faible (ISQ, 2016). Au total, 47,6 % des Québécois résident dans des municipalités de plus de 100 000 habitants, et à peine 15,6 % dans des municipalités de moins de 5 000 habitants (ISQ, 2017).

La population québécoise vieillit

Notons tout d'abord que la population québécoise se compose de 49,7 % d'hommes et de 50,3 % de femmes.

24 Répartition hommes-femmes au Québec



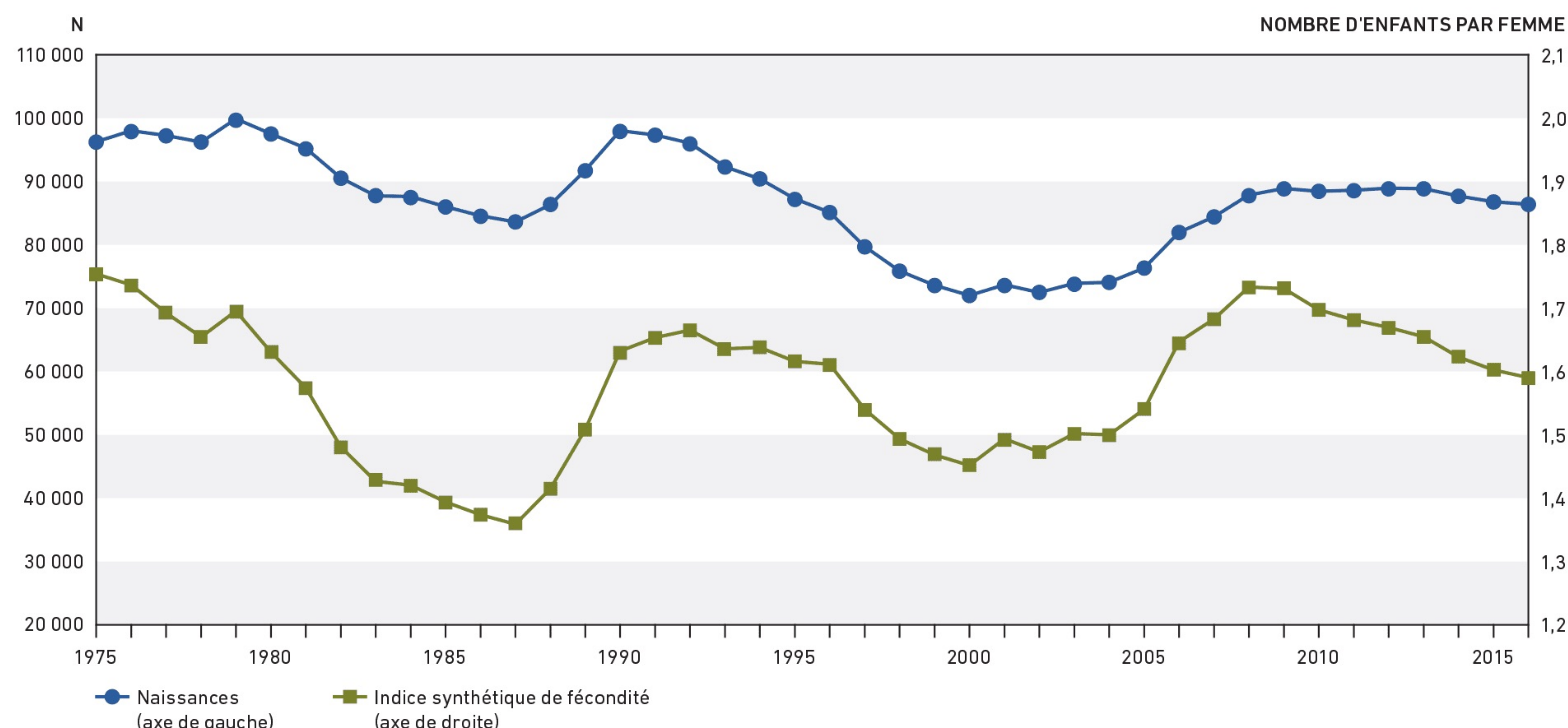
Source des données : Institut de la statistique du Québec, *Le Québec chiffres en main*, édition 2017, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/pdf/qcm2017_fr.pdf.

Concernant la composition de la population par groupes d'âge, deux phénomènes majeurs peuvent être soulignés :

- Depuis le début des années 1970, le Québec connaît un phénomène de dénatalité, c'est-à-dire que, depuis cette époque, l'indice de fécondité est inférieur au taux de renouvellement naturel de la population, établi à 2,1 enfants par femme. Malgré une augmentation du nombre des naissances au début des années 2000, l'indice de fécondité n'était que de 1,60 enfant par femme en 2016.
- Corollairement, le Québec connaît un vieillissement démographique. On parle de vieillissement lorsque la catégorie des personnes âgées de 65 ans et plus dépasse le seuil de 8 % de la population totale, seuil qui a été franchi au Québec au milieu des années 1970. Entre 1950 et 2016, le poids démographique des 65 ans et plus est passé de 5,7 % à 18,1 % de la population. Selon les projections, il pourrait s'élever à 25 % en 2030 et atteindre près de 30 % en 2050.

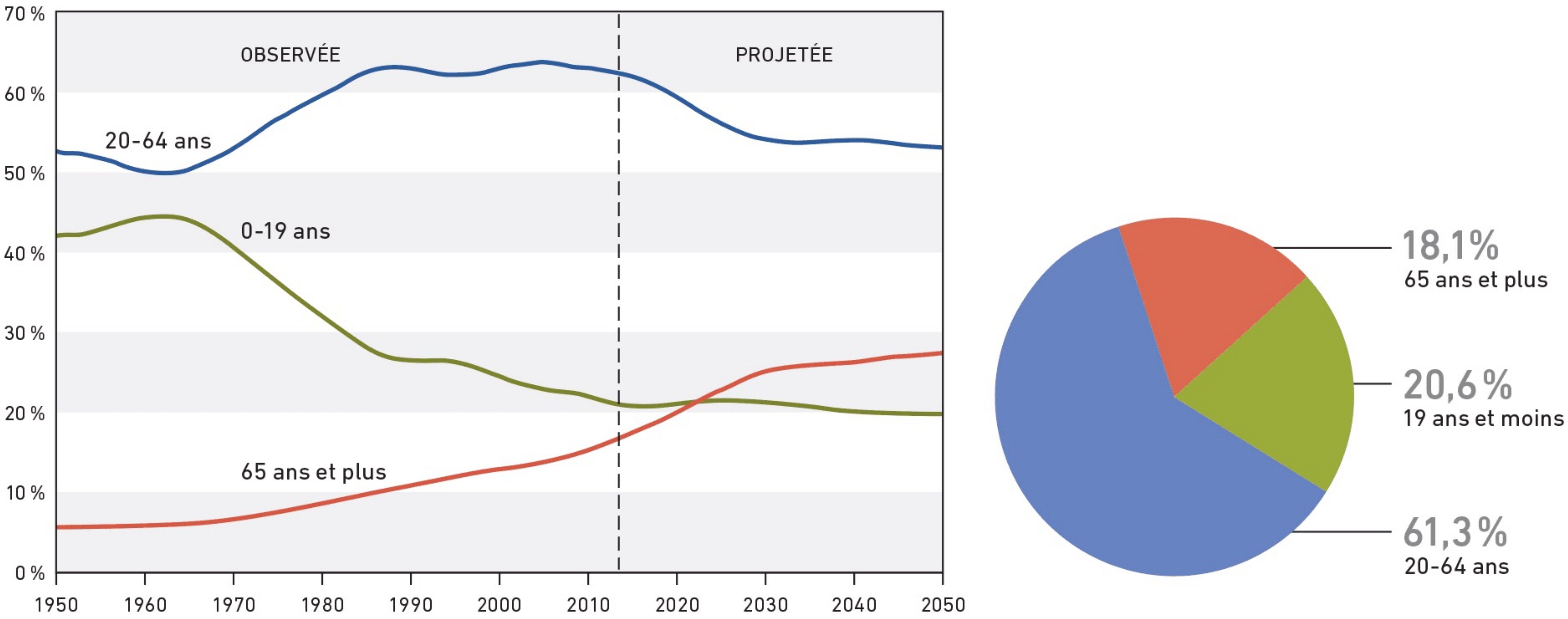
Le vieillissement de la population contribue à la transformation de la pyramide des âges, comme l'illustre le graphique 27.

25 Nombre de naissances et indice synthétique de fécondité, Québec, 1975-2016



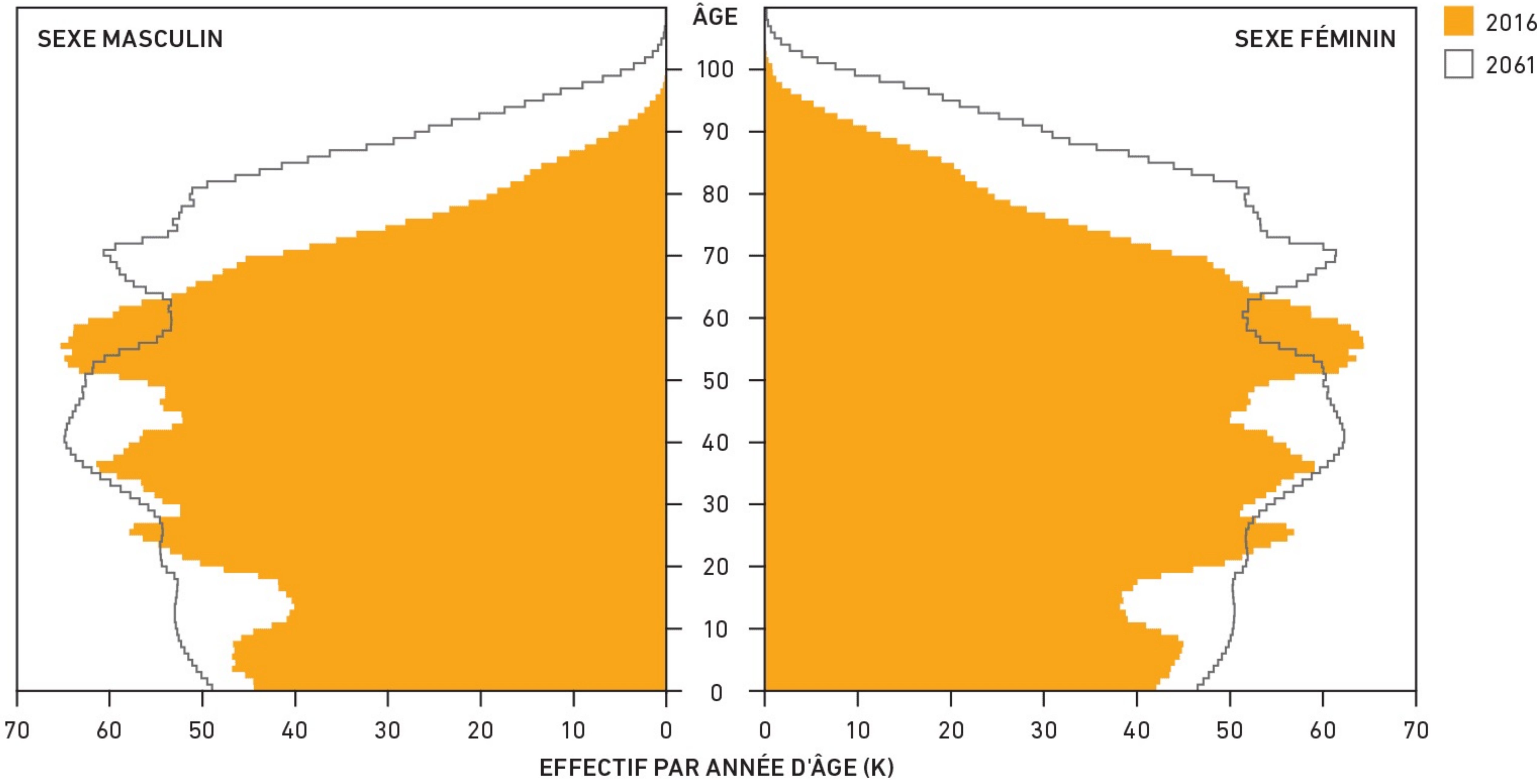
Source : Institut de la statistique du Québec, *Coup d'œil démographique*, avril 2017, numéro 54, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bulletins/coupdoeil-no54.pdf.

26 Proportion des grands groupes d'âge, Québec, 1950-2050



Sources : ISQ, *Données démographiques en bref*, juin 2015, volume 19, numéro 3, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/conditions-vie.../sociodemo-vol19-no3.pdf ; Institut de la statistique du Québec, *Le Québec chiffres en main*, édition 2017, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/pdf/qcm2017_fr.pdf www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/pdf/qcm2017_fr.pdf.

27 Pyramide des âges du Québec, 2016 et 2061



Source : Institut de la statistique du Québec, *Le Québec chiffres en main, édition* 2017, [En ligne], http ://www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/pdf/qcm2017_fr.pdf.

Voici d'autres données que révèle la pyramide des âges :

- Il y a plus de garçons que de filles à la naissance ;
- À partir de la soixantaine, il y a plus de femmes que d'hommes ;
- Les femmes sont beaucoup plus nombreuses parmi les personnes très âgées : 91 % des quelque 1 700 centenaires que compte le Québec sont des femmes (ISQ, 2016).

La population québécoise est de plus en plus diverse

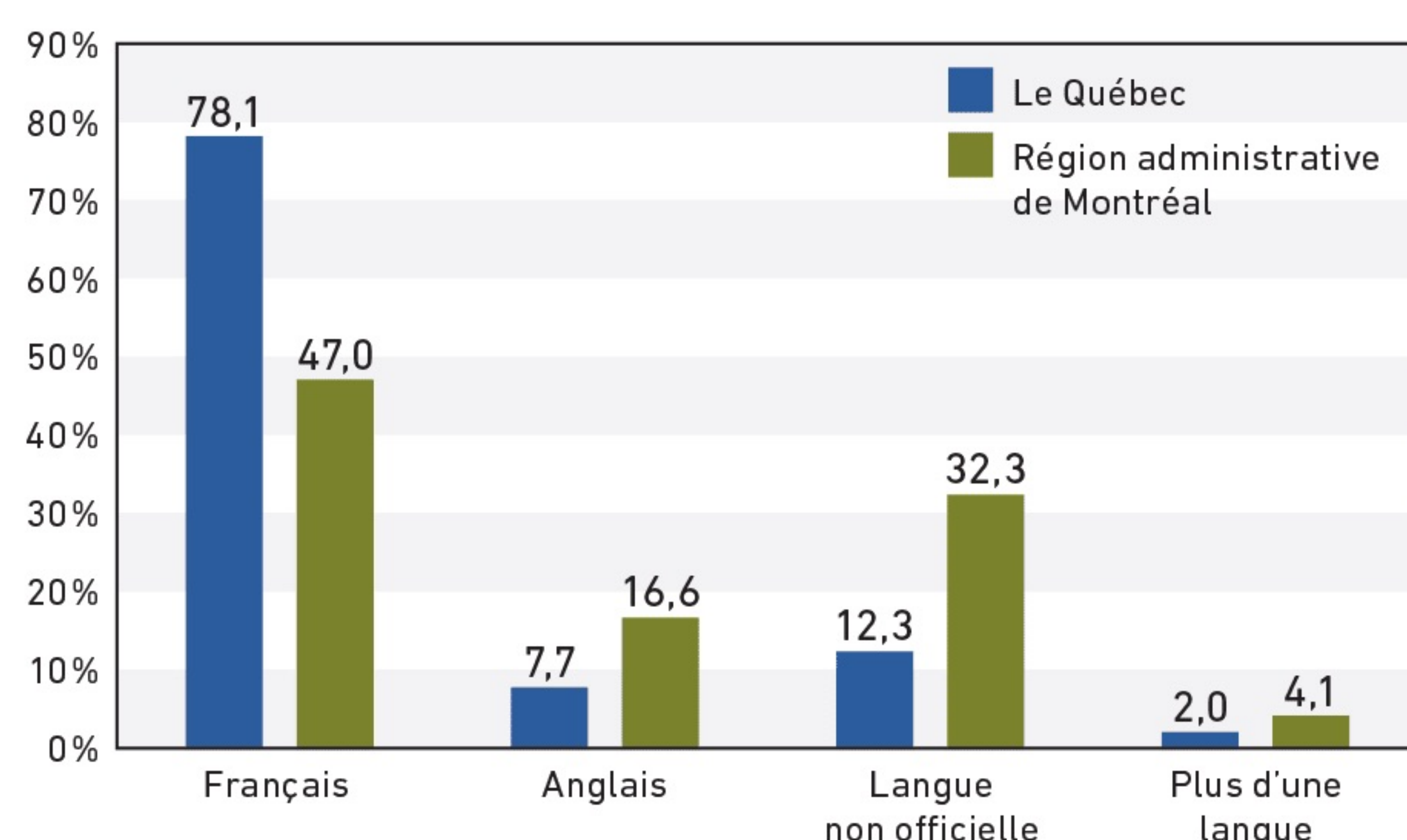
1. Pour ce qui est de la langue maternelle, on constate pour le français des différences notables entre Montréal et le Québec pris dans son ensemble : 78,1 % de l'ensemble de population québécoise a le français pour langue maternelle, contre 47 % à Montréal. Et si la proportion des personnes dont

l'anglais est la langue maternelle régresse, on note une augmentation du pourcentage d'allophones, c'est-à-dire les personnes dont la langue maternelle n'est ni le français ni l'anglais.

2. Pour ce qui est de l'origine ethnoculturelle, plusieurs données méritent d'être soulignées :

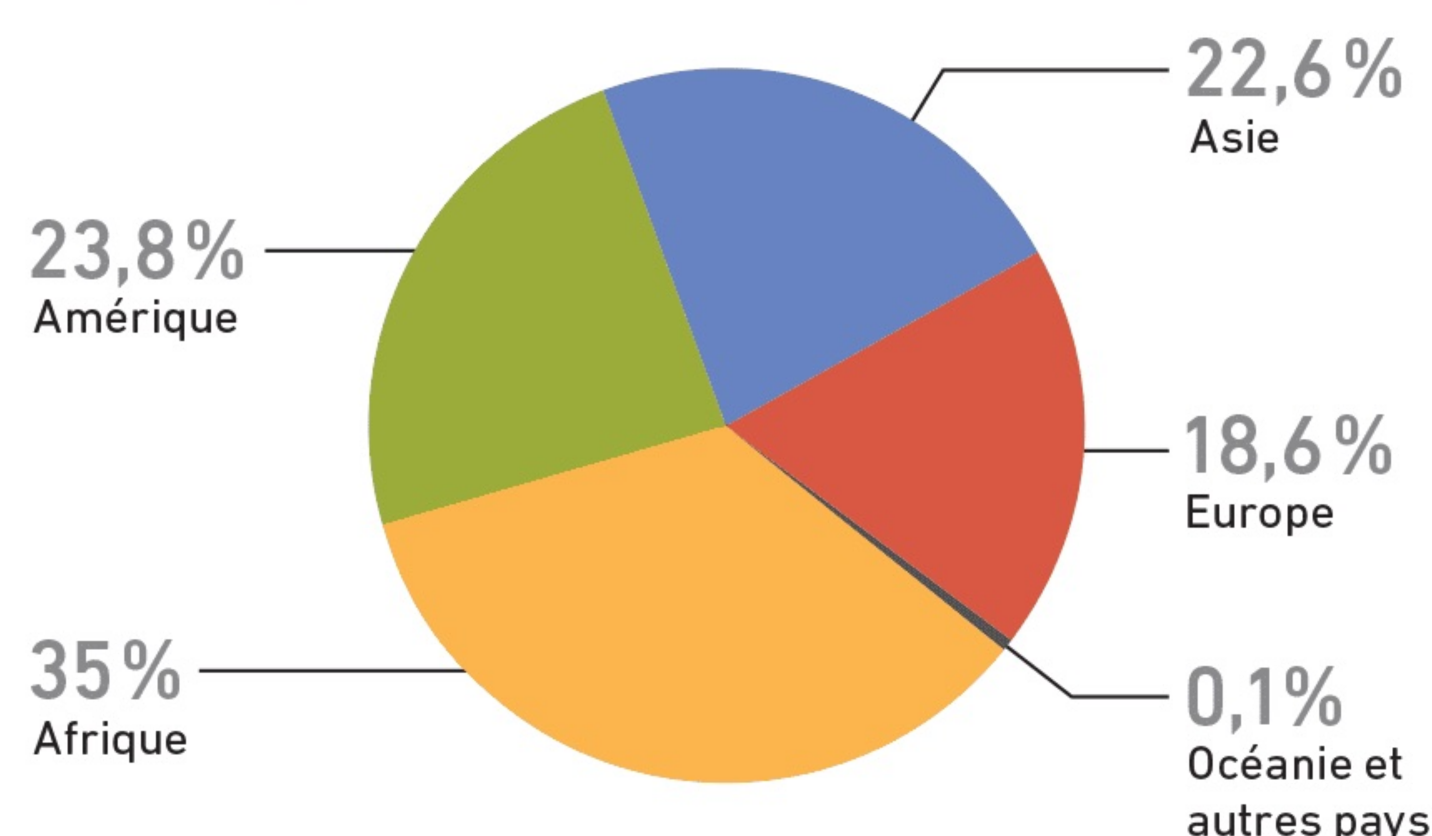
- Les 10 nations amérindiennes et la nation inuite regroupent environ 100 000 personnes, soit environ 1 % de la population québécoise, dont près de 75 000 vivent dans des réserves. Près de la moitié de ces Autochtones ont moins de 30 ans (www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/profils_nations/profil.htm) ;
- La population issue de l'**immigration** représente près de 13 % de la population totale et provient de plus d'une centaine de pays.

28 Population du Québec selon la langue maternelle, 2011



Source : Institut de la statistique du Québec, *Le Québec chiffres en main, édition* 2017, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/pdf/qcm2017_fr.pdf.

29 Continents de naissance de la population immigrante au Québec, 2005-2014



Source des données : Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, *Caractéristiques des immigrants établis au Québec et dans les régions en 2016*, 2016, [En ligne], www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/PUB_Portraits_regionaux2005-2014.pdf.

Déterminants sociaux de la santé

NOTIONS RELIÉES > **déterminisme social** (P. 89) / **inégalités sociales de la santé** (P. 162)

Les déterminants sociaux de la santé regroupent les phénomènes sociaux (comportements, représentations, modes et conditions de vie, etc.) qui influent sur l'état de santé d'un individu, d'un groupe ou d'une collectivité. Dans le contexte de la critique du **déterminisme**, la notion de facteurs sociaux de la santé est de plus en plus utilisée afin d'examiner les phénomènes qui jouent sur l'état de santé, et ce, en faisant appel à la probabilité plutôt qu'à la causalité.

Dans *Pourquoi les Canadiens sont-ils en santé ou pas ?* (2007), Santé Canada énumère 12 déterminants de l'état de santé :

1. le niveau de revenus et la situation sociale ;
2. les réseaux de soutien social ;
3. le niveau d'instruction ;
4. l'emploi et les conditions de travail ;
5. l'environnement social (organisations, associations, institutions, etc.) ;
6. l'environnement physique (naturel ou bâti) ;
7. les habitudes de vie et les capacités d'adaptation personnelle ;
8. le développement sain durant l'enfance ;
9. le patrimoine biologique et génétique ;
10. les services de santé ;

11. le sexe ;
12. les valeurs culturelles et les origines ethnoculturelles.

La prise en compte des multiples déterminants sociaux de la santé présente l'avantage d'élargir la perspective, souvent réductrice, de l'approche purement médicale. Celle-ci définit la santé et son envers, la maladie, comme des phénomènes organiques, uniquement déterminés par le patrimoine biologique et génétique de l'individu. Le fait de vivre seul ou non, dans un quartier densément peuplé ou non, dans une région éloignée ou non, dans un logement décent ou non, d'avoir un niveau de revenus et des conditions de travail précaires ou non, de s'alimenter d'une certaine manière, de se divertir, etc., tout cela a des effets directs et indirects sur l'état de santé d'un individu, d'un groupe ou d'une population.

Déterminisme social

NOTIONS RELIÉES > **déterminants sociaux de la santé** (P. 88) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **interactionnisme symbolique** (P. 166) / **Marx, Karl** (P. 169) / **matérialisme historique** (P. 172) / **Weber, Max** (P. 260)

On appelle « déterminismes sociaux » les contraintes auxquelles sont soumis les individus appartenant à un groupe social donné et qui orientent leur trajectoire sociale. Les orientations sociologiques issues des travaux de **Marx** et de **Durkheim** sont qualifiées de déterministes, car elles postulent que la place et le rôle des individus sont liés à la forme d'organisation de la société dans laquelle ils sont nés.

Selon le champ dans lequel ils travaillent, les sociologues sont enclins à analyser tels ou tels déterminants sociaux des trajectoires individuelles (déterminants sociaux de la santé, de la scolarité, des choix matrimoniaux, des comportements électoraux, etc.). Cependant, il ne faut pas perdre de vue que, si les effets de ces déterminants se mesurent en probabilités, il ne s'ensuit pas que les individus acceptent nécessairement leur destin. Pour cette raison, dans les études récentes, le terme « déterminants » tend à être remplacé par celui de « facteurs » ; l'appartenance à une catégorie sociale particulière ne détermine pas la vie des individus, mais elle peut compter parmi les facteurs qui, cumulés, accroissent la probabilité de certains évènements. Par exemple, les « élèves en difficultés d'apprentissage et ceux en troubles du comportement constituent des groupes très à risque de décrochage scolaire » (Fortin et Picard, 1999). Néanmoins, cela ne signifie pas que tous ceux qui ont des difficultés ou un trouble de comportement vont nécessairement décrocher.

Déterritorialisation

NOTIONS RELIÉES > **espace** (P. 117) / **État** (P. 123) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **politique** (P. 201) / **territoire** (P. 249)

La notion de déterritorialisation désigne le processus par lequel le **territoire** tend à perdre de sa pertinence en tant que dimension essentielle de la vie individuelle et collective dans les sociétés **politiques**. Deux thèses distinctes et, à certains égards, complémentaires visent à en rendre compte.

LA THÈSE TECHNOÉCONOMIQUE : L'ESPACE DES FLUX CONTRE L'ESPACE DES LIEUX

« J'aimerais qu'il existe des lieux stables, immobiles, intangibles [...]. De tels lieux n'existent pas, et c'est parce qu'ils n'existent pas que l'espace devient question, cesse d'être évidence. » Ainsi s'exprimait l'écrivain Georges

Perec (1974), au moment même où le concept d'espace gagnait en popularité dans les sciences humaines – au moment même, également, où l'espace cessait de plus en plus d'être une évidence… En effet, selon plusieurs auteurs, l'organisation spatiale des sociétés fondées sur l'État territorial est bouleversée par la conjugaison de facteurs tels que la constitution de réseaux planétaires de production et de commercialisation liée au phénomène de la globalisation, l'accélération des mobilités liée aux technologies de transport ou encore la dématérialisation des liens sociaux par l'entremise des technologies de communication (Choay, 2006; Scholte, 2005; Beck, 2003; Hardt et Negri, 2000).

Dans *La société en réseaux* (1996), par exemple, le sociologue Manuel Castels affirmait déjà que la logique de l'*espace des flux*, c'est-à-dire l'organisation à distance des activités humaines, au premier chef, par des systèmes de télécommunication, tend à s'imposer au détriment de la logique spatiale propre à l'*espace des lieux*, laquelle privilégiait l'interaction sociale et l'organisation politique sur la base de la contiguïté physique. Ainsi, nous assisterions à un processus de perte de signification culturelle et politique des lieux particuliers au profit d'un entremêlement de sites de plus en plus déconnectés de leur environnement immédiat. Se trouvent ainsi au cœur de la recomposition de l'organisation sociale les centres de contrôle de l'économie (comme les places financières), les anciens et les nouveaux espaces industriels, les centres urbains, métropolitains, régionaux ou locaux, etc., de même que leur ramification à l'échelle planétaire sous la forme de réseaux fluides qu'empruntent autant les capitaux et les idées que les populations. De ce point de vue, qui découle de l'analyse des transformations technologiques et économiques, le processus de déterritorialisation va de pair avec une relativisation de l'importance qu'ont la proximité et les institutions démocratiques construites sur cette base. Pour rendre compte de cette dynamique, certains ont parlé d'«espace de connexion» (Baudrillard, 1981), de «société d'archipel» (Viard, 1994) ou de prolifération des «non-lieux» (Augé, 1992).

À cet égard, les sociétés se caractériseraient plus que jamais par un dédoublement des espaces où s'inscrivent les activités sociales: d'une part, un espace global, réticulaire et cosmopolite, connectant les lieux centraux des activités dominantes selon un code culturel unifié, ce que symbolise l'architecture internationale uniforme des aéroports, hôtels, places financières et autres hauts lieux des **élites** globalisées; d'autre part, des espaces locaux sans lien entre eux, où vivent des populations coupées du pouvoir et auxquelles échappent le sens et la dynamique de leurs espaces de vie.

Un tel bouleversement n'est pas sans conséquence sur la dynamique des changements sociaux. Pour Zygmunt Bauman (2005), par exemple, l'opposition entre «déterritorialisés» et «immobilisés», et la question corollaire de la **ségrégation**, est au cœur de la nouvelle dynamique des conflits sociaux. C'est dans le même esprit que sont menés les travaux concernant la «classe capitaliste transnationale» et son espace dénationalisé de domination qui s'inspirent de Leslie Sklair (*transnational capitalist class*): l'*overclass* globalisée ferait valoir ses intérêts en tant que **classe sociale** dominante en court-circuitant les mécanismes démocratiques des États et en témoignant une profonde indifférence aux lieux particuliers (Carroll, 2010; Robinson, 2004; Sklair, 2000). Pour sa part, Christophe Guilluy (2014) a montré qu'il existe une fracture entre la France périphérique et les grandes métropoles mondialisées: déconnectées de ces grands centres urbains branchés sur la dynamique de la **mondialisation/globalisation**, les classes populaires de ces régions se trouvent «déclassées» et sont enclines à manifester une défiance autant à l'égard des «migrants par le haut» (entrepreneurs, investisseurs et autres élites du capitalisme globalisé) que des «migrants par le bas» (populations immigrées, par exemple, elles-mêmes victimes de la déterritorialisation technoéconomique).

LA THÈSE POLITIQUE: L'AFFAIBLISSEMENT DE L'IMAGINAIRE NATIONAL

Dans *La fin des territoires* (1995), Bertrand Badie résumait l'apport des réflexions de nature politique concernant le processus de déterritorialisation. Pour lui, la fin des territoires, du moins leur effacement en tant que référence, c'est la fin d'un ordre social qui, en faisant de l'espace étatique le «support exclusif de l'autorité politique légitime» et le «cadre d'allégeance» de la citoyenneté qui s'y déploie, avait conçu la vie internationale comme un rassemblement d'«unités territoriales souveraines», c'est-à-dire d'**États**. Plus, c'est la fin d'un ordre social qui avait inventé le principe d'une société politique fondée sur son appartenance commune à un

espace politique (**nation**). En somme, c'est la fin, ou du moins l'affaiblissement, de l'imaginaire national tel qu'il avait structuré les sociétés modernes.

Deux grandes raisons amènent à s'interroger sur la place centrale du territoire dans la vie internationale et dans la structuration des sociétés nationales. D'une part, nous assistons à l'essor de dynamiques qui sont dans une large mesure « a-territoriale ». Ainsi, globalisation, régionalisation supranationale, constitution de réseaux transnationaux et vastes mouvements de populations, entre autres, contribuent à remettre en cause l'une des principales caractéristiques de l'ordre territorial : le caractère exclusif des frontières, qui délimitent les usages sociaux, ainsi que la souveraineté elle-même.

D'autre part, le territoire souffre d'une multiplication de « logiques territoriales contradictoires », notamment la montée en puissance des replis communautaires et des revendications ethniques qui, faisant jouer les principes du territoire étatique contre ses propres exigences, en renversent la formule. En effet, alors que le modèle du territoire étatique moderne avait été promu dans l'optique d'un dépassement des particularismes régionaux, culturels, religieux, etc., il semble de plus en plus sollicité à titre d'instrument de ces particularismes : « À chaque identité son territoire » ! Avec ce passage de la conception politique à la conception identitaire du territoire, selon certains auteurs, on assiste à une profonde remise en question du mode politique d'intégration sociale hérité de la société moderne (Sassen, 2007 ; Storey, 2001 ; Kleinschmager, 2000).

Par-delà la déterritorialisation

Opposer frontalement une élite globalisée et une masse localisée et fragmentée reviendrait à simplifier la réalité de façon outrancière. De plus, plusieurs approches théoriques contestent l'idée consistant à donner du territoire une définition strictement étatique. C'est pourquoi de nombreux auteurs contemporains tentent de penser par-delà la déterritorialisation. Qu'elles portent sur l'instauration d'un « territoire en réseau », l'émergence de « territoires subalternes » ou la prolifération des « multi-territorialités », les études se multiplient pour rendre compte des nouvelles formes d'organisation de l'**espace** des sociétés, en général, et des nouveaux espaces vécus par les individus et les groupes, en particulier (Lussault, 2007 ; Claval, 2006 ; Di Méo et Buléon, 2005).

Déviance

NOTIONS RELIÉES > **acculturation** (P. 38) / **anomie** (P. 46) / **changement social** (P. 61) / **contrôle social** (P. 73) / **discrimination** (P. 94) / **exclusion sociale** (P. 128) / **fonctionnalisme** (P. 135) / **inégalités sociales** (P. 161) / **intégration/régulation** (P. 164) / **interactionnisme symbolique** (P. 166) / **normes** (P. 195) / **socialisation** (P. 231) / **stigmatisation** (P. 245)

L'existence de mécanismes de **contrôle social** n'implique pas l'absence de variation importante dans les degrés de conformité aux **normes**. C'est ce phénomène, et plus encore celui de la *transgression des normes*, que les sociologues ont appréhendé à l'aide du vocable « déviance ».

Popularisé dans les années 1960, le concept de déviance englobe et dépasse les phénomènes plus précis que sont la délinquance ou la criminalité auxquels la sociologie s'intéresse depuis longtemps. Il permet d'aborder de concert une vaste catégorie de conduites socialement sanctionnées comme contraires à ce qui est jugé normal.

LES THÉORIES SOCIOLOGIQUES DE LA DÉVIANCE

Au XIXe siècle, les premières théories du comportement que nous appellerions aujourd'hui « déviant » mettaient l'accent sur des caractéristiques individuelles ou collectives de nature biologique (tendance innée à la déviance) ou morale (propension au vice). Ces théories ont été rejetées par les sociologues dès le début du XXe siècle. Trois grandes approches théoriques peuvent être distinguées.

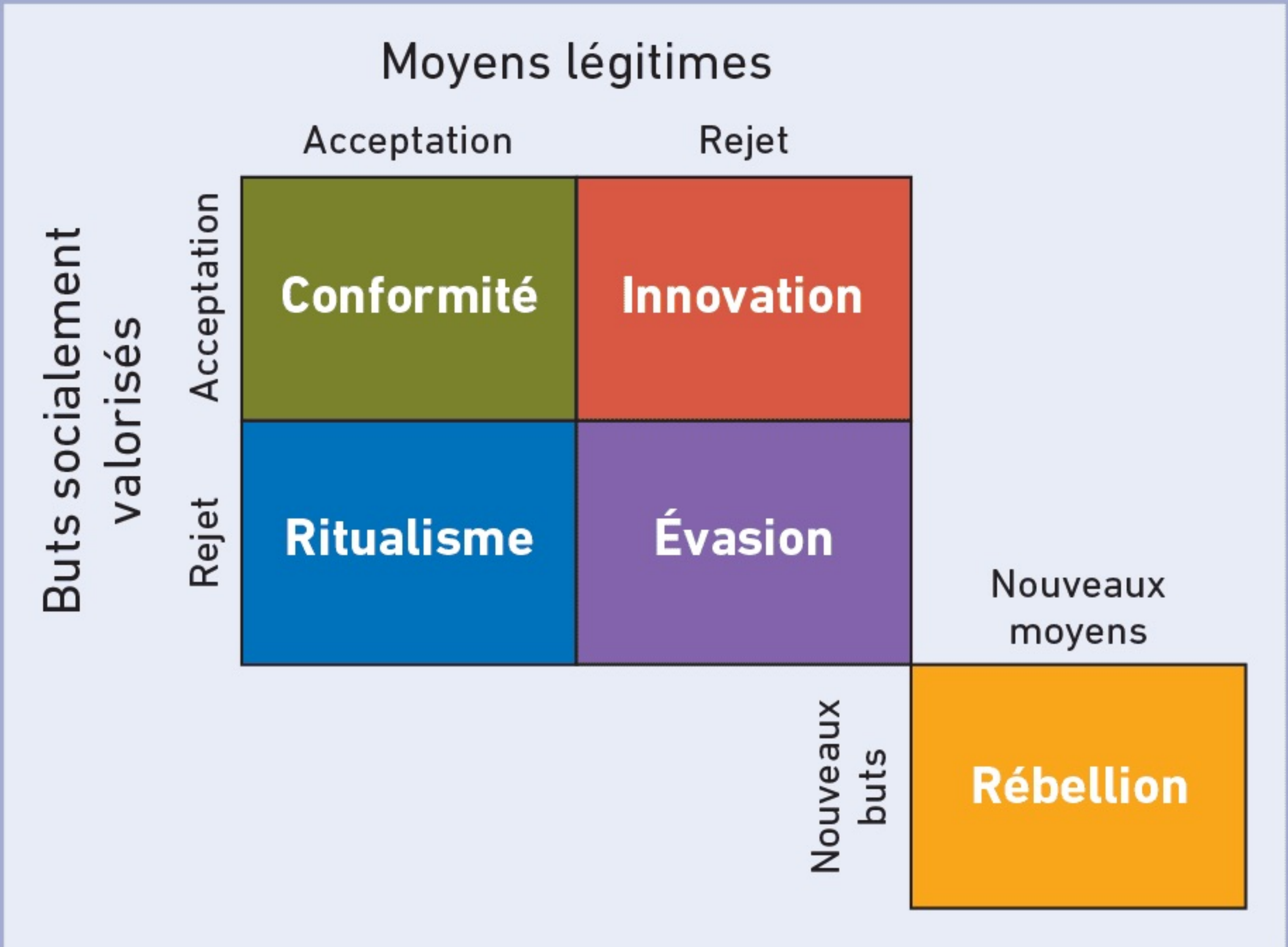
- **La première École de Chicago : la théorie de la désorganisation sociale**
  Dans le cadre de l'**écologie urbaine** qu'ils contribuent à développer, les sociologues de ce que l'on

a appelé la première École de Chicago (1892-1950) rendent compte du phénomène de délinquance croissante dans les grandes métropoles américaines en avançant la théorie de la désorganisation sociale. Selon eux, les forces stabilisatrices des relations sociales s'épuisent, notamment en raison de la défaillance des mécanismes de **régulation** dans un contexte d'immigration massive, de l'augmentation rapide de la densité de population et de l'intensité de la mobilité résidentielle. Il en résulte un désordre normatif : la désorganisation sociale entraîne une désorganisation morale. Autrement dit, dès que les règles ne parviennent plus à contenir les comportements et à les orienter, les conduites hors normes se multiplient (Borlandi et collab., 2005).

- **L'approche mertonnienne : la théorie de l'inadéquation entre buts et moyens**
  Dans les années 1930 et 1940, le sociologue **fonctionnaliste** Robert K. Merton renouvelle l'interprétation des comportements transgressifs en recourant au concept d'**anomie**, qu'il redéfinit à sa façon et préfère au terme « déviance ». Selon Merton, les manquements à la norme s'expliquent par l'écart entre les buts fixés par la société et les moyens dont disposent les individus pour les atteindre. Afin de montrer que c'est la structure de la société qui incite l'individu à adopter des comportements hors normes, il adopte une analyse qui suit deux grandes directions. D'une part, il s'emploie à comprendre ce qui explique le décalage plus ou moins grand entre les idéaux promus par une société et les possibilités réelles d'accomplissement de ces idéaux selon les milieux sociaux, notamment en soulignant le rôle des **inégalités sociales**. D'autre part, il procède à l'analyse des stratégies plus ou moins conscientes adoptées par les agents pour combler cet écart. Merton développe ainsi une typologie des comportements conformes et déviants selon deux axes : l'acceptation des buts socialement valorisés et l'acceptation des moyens légitimes pour les atteindre (voir l'encadré 30).

30 La typologie des comportements déviants, selon Robert K. Merton

Lorsque l'individu accepte les objectifs valorisés dans une société et entreprend de les atteindre avec des moyens jugés acceptables ou légitimes, on parlera de *conformité* : occuper un emploi salarié pour accumuler des biens, voilà qui est conforme, tant sur le plan des buts que des moyens, pour atteindre les idéaux sociaux contemporains. Lorsque, au contraire, tout en acceptant les buts, l'individu adopte des moyens jugés inacceptables ou illégitimes, on parlera d'*innovation* : travailler au noir ou vendre de la drogue dans le but d'atteindre le même idéal, voilà qui trahit un comportement dit « déviant ».



Lorsque l'individu abandonne les buts fixés, par incapacité de les atteindre ou pour toute autre raison, mais accepte néanmoins les moyens mis à sa disposition, on parlera de *ritualisme* : occuper un emploi salarié sans par ailleurs viser à se définir par la richesse accumulée est un exemple de comportement ritualiste. Et lorsque qu'un individu renonce à la fois aux buts et aux moyens, on parlera d'évasion : pensons ici à certains cas de personnes itinérantes qui, sans emploi et sans abri, se mettent en retrait de la société.

À ces quatre types de mode d'adaptation des individus aux prescriptions de la société, Merton en ajoute un cinquième : la *rébellion*. C'est le type de comportement marqué par le rejet des buts et des moyens légitimes et la volonté de leur en substituer de nouveaux.

- **La seconde École de Chicago : la théorie de l'étiquetage**
  Dans l'après-guerre, la seconde génération des sociologues de l'École de Chicago renouvelle l'analyse de la déviance avec la théorie de la réaction sociale, dite aussi « théorie de l'étiquetage » (ou **stigmatisation**). L'un de ses fondateurs, Edwin Lemert (1951), suggère de distinguer la *déviance primaire* et la *déviance secondaire* : la première désigne le fait courant qu'est la transgression des normes (qu'elle soit bénigne ou radicale, du crachat dans un endroit public à l'homicide, par exemple), alors que la seconde renvoie au processus par lequel cette transgression est qualifiée comme telle par une instance de contrôle social (réprobation, répression, etc.).

  Les sociologues associés au courant de l'**interactionnisme symbolique** s'engouffrent dans la brèche ouverte par la notion de *déviance secondaire*. En effet, ils s'intéressent moins à l'acte de transgression qu'aux réactions sociales suscitées par une infraction à la norme, c'est-à-dire à la manière dont, dans le flux des interactions sociales, sont étiquetés les comportements considérés comme des *déviations* par rapport aux normes. Pour ces auteurs, il n'y a pas d'acte déviant en soi : un acte devient déviant dès lors qu'il est nommé et, souvent, réprimé comme tel.

  > *De ce point de vue, la déviance n'est pas une qualité de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application, par les autres, de normes et de sanctions à un « transgresseur ». Le déviant est celui auquel cette étiquette a été appliquée avec succès et le comportement déviant est celui auquel la collectivité attache cette étiquette.* (Becker, 1963)

LES TROIS DIMENSIONS DE L'ANALYSE SOCIOLOGIQUE DE LA DÉVIANCE

Ces théories permettent aujourd'hui aux sociologues de distinguer trois dimensions de l'analyse de la déviance (Paugam, 2010 ; Mucchielli, 1999). La première renvoie au contexte normatif, la seconde aux facteurs et aux formes de la déviance, et la troisième aux processus d'identification de la déviance, aux formes de réactions sociales que ce processus d'étiquetage suscite et aux effets qu'il a sur ceux qui en sont l'objet.

A) Déviance de la norme : les normes et leur variabilité sociale et historique

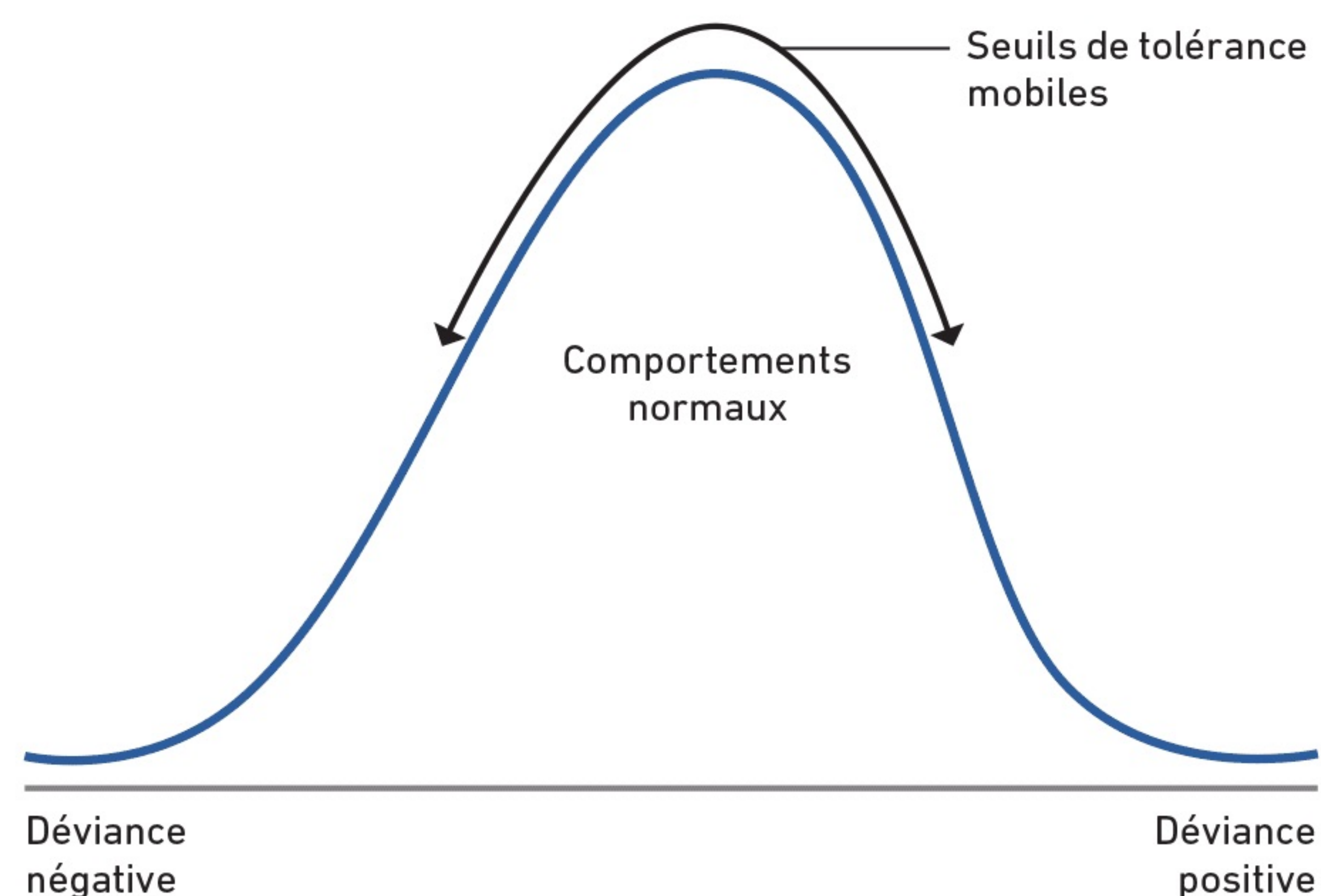
Si la déviance renvoie à tout comportement qui est jugé socialement inadéquat, l'analyse sociologique gagne à s'intéresser aux normes que l'on estime enfreintes.

- **La production sociale des normes : les « entrepreneurs de morale »**
  Analyser les normes sociales exige d'analyser les « entrepreneurs de morale », comme les nomme Becker (1963), c'est-à-dire les individus, les groupes et les institutions qui produisent ces normes, les véhiculent et les entretiennent, ainsi que ceux dont la fonction est de les faire appliquer. Comment telle norme sociale est-elle apparue ? Qui l'a produite ? Et pour quelles raisons ? Voilà des questions qui intéressent le sociologue.
- **La variabilité sociale des normes**
  Un même comportement peut être jugé déviant par les uns, mais pas par les autres, qu'il s'agisse d'une autre société ou d'un autre groupe social au sein de la même société. L'analyse de la variabilité sociale des normes, selon les individus, les groupes et les contextes sociaux, permet de comprendre qu'un comportement déviant n'est pas nécessairement l'opposé de la conformité : ce qui est non conforme du point de vue d'un certain milieu social, ou dans un certain contexte, peut être conforme du point de vue d'un autre, ce qui peut entraîner des tensions, voire des conflits. Cela arrive souvent, par exemple, dans le cas d'individus ou de groupes engagés dans un processus d'**acculturation** lié à l'immigration ou à la mobilité sociale.
- **La variabilité historique des normes**
  Un comportement jugé déviant aujourd'hui ne l'était peut-être pas naguère, et ne le sera peut-être pas dans l'avenir. Ainsi, jusque dans les années 1960, l'homosexualité était encore considérée dans beaucoup de pays occidentaux comme une perversion, voire une maladie mentale. Autre exemple, jusqu'à récemment, fumer du tabac dans un lieu public était considéré comme normal, voire *cool*. L'analyse de la variabilité historique des normes est essentielle, entre autres dans une perspective de **changement social**.

B) Autopsie de la déviance : les facteurs et les formes de la transgression

- **Les facteurs de la transgression**
  Pourquoi et dans quelles conditions des individus ou des groupes transgressent-ils les normes sociales en vigueur ? Pour répondre à cette question, les sociologues essaient d'identifier les déterminants sociaux de l'adhésion ou de la non-adhésion aux normes et de l'adoption de comportements jugés déviants. De nombreux déterminants peuvent jouer : forme et degré de répression de la déviance, âge, sexe, niveau de scolarité, statut socioéconomique, milieu familial, type de **socialisation**, appartenance à un sous-groupe en rupture avec l'ordre social dominant, éducation déviante, tendance à répondre aux attentes d'autrui dans les interactions, etc.
- **Les formes de la transgression : déviance négative et déviance positive**
  La transgression n'est pas nécessairement négative, comme l'a montré l'analyse des différentes formes qu'elle peut prendre. En effet, de nombreux actes constituant des écarts par rapport à la normalité peuvent être qualifiés de *déviance positive* en ce qu'ils renforcent les normes sociales en vigueur, quand ils ne s'inscrivent pas dans une forme de *surconformisme* qui contribue à raffermir la cohésion sociale. Selon certains auteurs, la déviance positive permet même d'atteindre des idéaux sociaux et reçoit souvent une réponse sociale elle-même positive (Heckert, 2015). Le zèle avec lequel un individu défend telle cause valorisée dans une société donnée en est une bonne illustration : ainsi, faire de la récupération des déchets est aujourd'hui une norme généralement partagée, mais s'attacher à un arbre comme le font certains militants de Greenpeace en signe de protestation ne l'est pas !

31 Déviance négative et déviance positive



Source : Adapté de Encyclopedia Universalis, *Dictionnaire de la sociologie*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 248.

C) Les réactions sociales à la transgression et ses effets : formes et effets de l'étiquetage

Enfin, dans la perspective ouverte par l'approche interactionniste, certaines analyses portent sur les agents et les processus de contrôle social. Ces sociologues cherchent à répondre à trois séries de questions : la première porte sur l'identification de la déviance (par qui, comment et pourquoi un individu ou un groupe est-il étiqueté comme « déviant » ?), la seconde, sur ses effets sur l'individu ou le groupe visé (par qui, comment et pourquoi un individu ou un groupe est-il étiqueté comme « déviant » ?), et la troisième, sur ses conséquences sociales (l'étiquetage mène-t-il à la **discrimination**, à l'**exclusion sociale** ou encore à l'innovation ?).

Discrimination

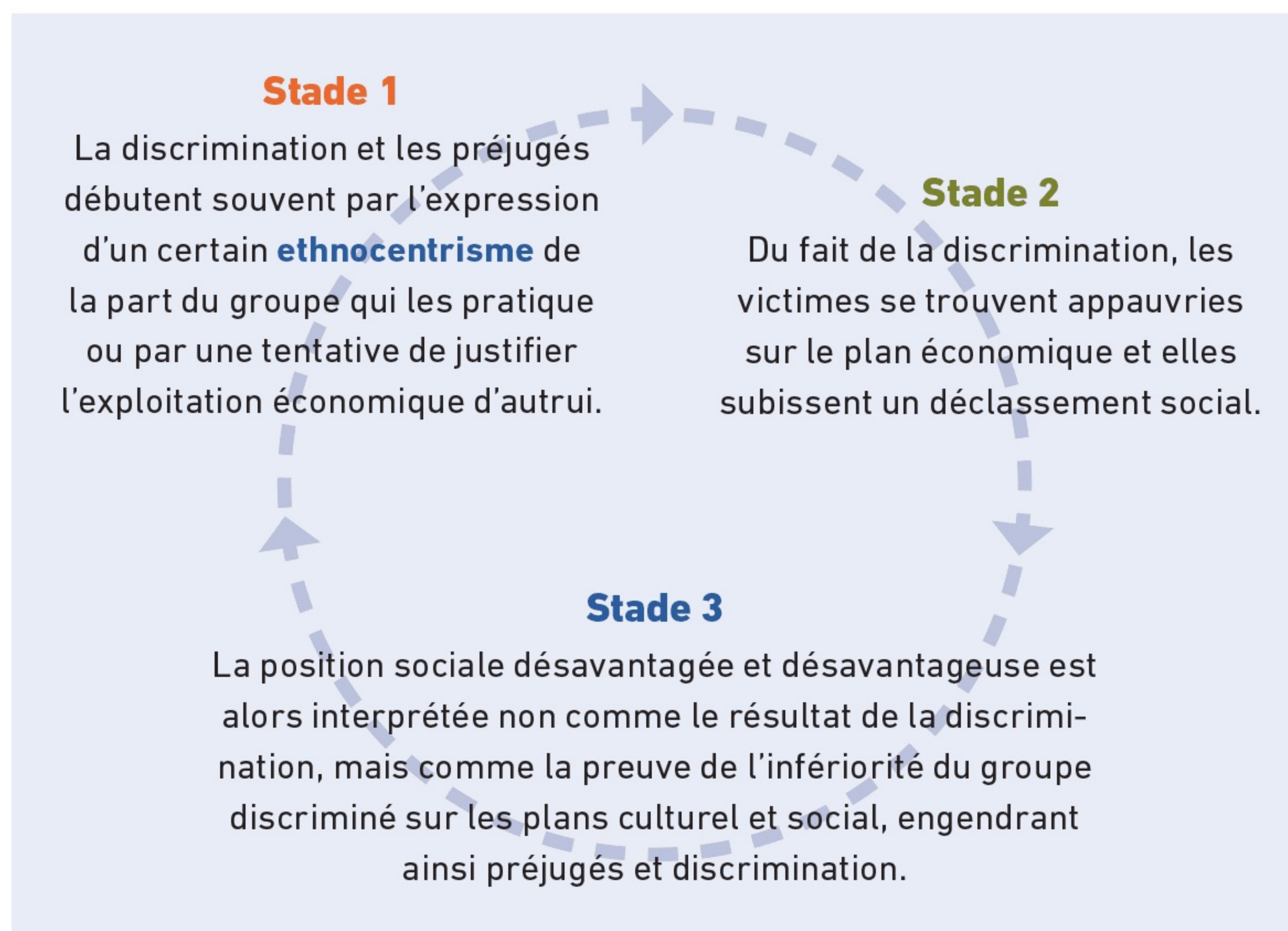
NOTIONS RELIÉES > **ethnie** (P. 125) / **ethnocentrisme** (P. 126) / **exclusion sociale** (P. 128)

Contrairement à ce que son sens usuel laisse croire, la discrimination n'a pas toujours une connotation négative. Au sens propre, en effet, le terme signifie la capacité de « discriminer », c'est-à-dire de faire la distinction entre deux choses qui peuvent beaucoup se ressembler sans cependant être semblables. La discrimination prend un sens plus inquiétant quand elle devient synonyme d'**exclusion sociale**. La discrimination peut être positive, lorsqu'elle procure des avantages à une personne ou à un groupe d'individus ou négative, ce qu'elle est souvent, lorsqu'elle crée des obstacles, parfois subtils, parfois flagrants, pour les personnes qui

en font l'objet. Dans cette acception, la discrimination peut donc être définie comme tout traitement injuste subi par une personne, sans que ce traitement ait de rapport avec la situation, en raison de son sexe, de son origine **ethnique**, de son orientation sexuelle, de sa confession religieuse, de son âge, de son rang social, de ses opinions ou de toute autre dimension de son être (Schnapper, 1998).

La discrimination se manifeste dans plusieurs domaines. Le profilage ethnique, et plus encore le profilage racial, en constitue un bon exemple. Selon le Centre de recherche de Montréal sur les inégalités sociales, les discriminations et les pratiques alternatives de citoyenneté (CREMIS), pour l'année 2006-2007, les Noirs couraient un risque 4,2 fois plus élevé d'être interpellés sur l'île de Montréal que les Blancs. Dans les quartiers de Montréal où la population noire est peu présente, le risque qu'ils soient interpellés était de 7 à 11 fois plus élevé (Myles, 2010). Soulignons que la discrimination est presque toujours une cause de préjudices pour les groupes ou les individus qui en sont victimes. En outre, la discrimination se nourrit souvent des préjudices qu'elle cause, comme l'illustrent Macionis, Jansson et Benoit (2008) dans le cercle de la discrimination (voir le document 32).

32 Le cercle de la discrimination



Ayant constaté l'existence d'une discrimination systémique (liée à l'organisation sociale plutôt qu'aux penchants discriminatoires des individus), certains pays et organisations ont adopté des mesures qualifiées de « discrimination positive », lesquelles visent à contrebalancer les effets de la discrimination systémique envers certains groupes. Ainsi, dans son processus d'embauche, le gouvernement du Canada favorise certains groupes — femmes et Autochtones, notamment — qui autrement risqueraient d'être victimes d'une discrimination systémique, comme c'est le cas dans certains secteurs de l'économie.

33 La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec et la question de la discrimination

Le 27 juin 1975, l'Assemblée nationale du Québec adopte à l'unanimité la Charte des droits et libertés de la personne proclamant les libertés fondamentales ainsi que les droits politiques, judiciaires, économiques et sociaux qui structurent désormais les rapports entre les citoyens et entre ceux-ci et l'État (Nadeau, 2006). À l'article 10, elle consacre le droit à l'égalité et, ce faisant, définit les motifs interdits de la discrimination :

> *Toute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence, fondée sur la race, la couleur, le sexe, l'identité ou l'expression de genre, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge, sauf dans la limite prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap.*
>
> *Il y a discrimination lorsqu'une telle distinction, exclusion ou préférence a pour effet de détruire ou de compromettre ce droit.*

▶

La même loi institue la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), dont la mission est de veiller au respect des principes énoncés dans la Charte, et notamment l'absence de discrimination, au Québec. Toute personne qui, pour un des 14 motifs interdits de discrimination énumérés dans l'article 10 ci-dessus, voit ses droits bafoués, sera reconnue victime de discrimination, quelle que soit la forme de la discrimination. La CDPDJ définit trois formes de discrimination, selon qu'elle est directe, indirecte ou systémique.

Les formes de discrimination

TYPE DE DISCRIMINATION	DÉFINITION	ILLUSTRATIONS
Discrimination directe	Forme de discrimination la plus évidente. Survient « lorsqu'une personne est soumise à un traitement différent reposant sur un motif de discrimination prohibé, et ce, de façon ouverte et avouée ».	• Refus d'accès à un emploi, un appartement ou un restaurant en raison de l'origine ethnique, du faible revenu, d'un handicap ou de l'âge de la personne. • Mise à pied pour des motifs liés à une maladie ou à une grossesse. • Propos injurieux fondés, par exemple, sur l'orientation sexuelle ou la confession religieuse.
Discrimination indirecte ou « discrimination par suite d'un effet préjudiciable »	Renvoie aux conséquences souvent involontaires de « l'application uniforme d'une norme, d'une politique, d'une règle ou d'une pratique » et qui briment les droits et libertés d'une personne ou d'une catégorie de personnes.	• Interdiction universelle du port d'un vêtement dans certaines institutions qui peut brimer la liberté religieuse. • Application inflexible du calendrier civique ou de l'horaire de travail qui peut nuire à des groupes minoritaires, à la conciliation famille-travail ou aux moyens de pallier un handicap. • Interdiction générale des animaux domestiques qui peut porter préjudice à une personne non voyante.
Discrimination systémique	« Somme d'effets d'exclusion disproportionnés qui résultent de l'effet conjugué d'attitudes empreintes de préjugés et de stéréotypes, souvent inconscients, et de politiques et pratiques généralement adoptées sans tenir compte des caractéristiques des membres de groupes visés par l'interdiction de la discrimination. »	• Perspectives d'accès à l'emploi ou d'avancement désavantageuses pour les femmes, les minorités visibles ou les personnes handicapées. • Discrimination systématique à l'égard des Autochtones ou des personnes immigrantes, sans égard pour la personne particulière en tant que telle.

Source : inspiré de Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Guide virtuel. Traitement d'une demande d'accommodement*, [En ligne], www.cdpdj.qc.ca/fr/formation/accommodement/Pages/html/plan.html.

Domination

NOTIONS RELIÉES > **pouvoir** (P. 209) / **violence symbolique** (P. 259) / **Weber, Max** (P. 260)

La domination est une relation sociale asymétrique dans laquelle un individu, un groupe, une classe sociale ou une institution est en position d'imposer ses règles, ses croyances ou sa volonté à d'autres. C'est à Max **Weber** que l'on doit la réflexion la plus marquante sur la domination ; il la définit comme « la chance, pour des ordres spécifiques (ou pour tous les autres), de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus » (Weber, 1921). Ces définitions larges permettent de qualifier de *domination* une pluralité de relations sociales : les rapports entre maître et esclave, homme et femme, employeur et employé, parent et enfant, enseignant et élève, arbitre et joueur, juge et avocats, etc.

Don

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **économie** (P. 105) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **sens commun** (P. 230) / **socialisation** (P. 231)

Opposé à la vente, dans le **sens commun**, le don se présente comme un acte libre, spontané et désintéressé. En ce sens, donner, c'est se départir gratuitement de ce que l'on possède, agir sans arrière-pensée, par pure générosité et reconnaissance d'autrui. Mais la théorie sociologique du don implique une toute autre lecture de ce phénomène social. Se manifestant dans les différentes sphères de la vie sociale de l'ensemble des sociétés et relevant conséquemment de la sociologie générale autant que des sociologies particulières (la sociologie économique, par exemple), le phénomène du don peut être qualifié de « fait social total » (Mauss, 1925).

C'est la triple obligation inhérente à la logique du don qui attire l'attention de Marcel Mauss sur les formes de ce phénomène, qu'il analyse et présente dans son célèbre *Essai sur le don*. Et effet, qu'il soit question de donner, de recevoir ou de rendre, la liberté du geste n'est qu'une apparence : il s'agit, dans ces trois cas, d'une obligation (voir le tableau **34**). Ainsi, Mauss s'oppose à la fable du troc (Servet, 1994) avancée par l'**économie** classique, que ce soit sous la plume de Turgot ou d'Adam Smith, qui soutient que la forme de socialisation la plus primitive, l'échange, est le troc, et que la naissance de la monnaie découle des difficultés liées à cette forme d'échange. Mauss s'oppose également à la théorie formaliste du don originel défendue par Simmel. Selon Simmel, qui lui-même s'oppose à la théorie du troc (il considère que toutes les formes de socialisation doivent être prises en considération, y compris le conflit), dans le cadre formel d'une relation sociale et symbolique entre deux individus ou groupes, le « don d'ouverture » permet à celui qui l'offre de se parer des atours de la libéralité et de soumettre son nouvel interlocuteur à une dette symbolique impossible à rembourser. Selon Mauss, il faut remettre en question la prémisse selon laquelle l'épanchement libre et volontaire de la pulsion d'échanger, par le biais du troc ou d'un quelconque premier don, serait à l'origine de l'échange ; ce faisant, c'est donc la thèse de l'***homo œconomicus*** qu'il contribue à ébranler.

Pour Mauss, le don se présente comme un système de prestations sociales totales fondé sur des réseaux complexes de solidarité et d'obligations mutuelles qui poussent les individus et les groupes sociaux à rivaliser de générosité. Le don ne peut être appréhendé sociologiquement comme un acte purement désintéressé, dit Mauss. En effet, partout où on l'observe, le don est lui-même le résultat et la source d'une obligation essentielle à l'humanité : s'inscrire dans un registre symbolique déjà établi, une **culture**, et, ce faisant, contribuer à la recréation d'un monde symbolique commun. En somme, du point de vue sociologique, ne serait-ce que

parce que chacun a reçu le don de la vie, est né dans une société déjà là, au sein d'un univers symbolique déjà constitué, et que l'apprentissage des règles sociales et la reconnaissance sociale de sa subjectivité lui ont permis de construire son identité, l'obligation de rendre est toujours concomitante à l'obligation de donner puisque l'obligation de recevoir est au cœur du processus de **socialisation**.

Depuis les travaux de Mauss, le don est resté un outil théorique récurrent en sociologie. Par exemple, la logique du don/contre-don sert encore aujourd'hui à analyser divers phénomènes tels que le fait d'apporter une bouteille de vin ou un cadeau d'hôte, ou de rivaliser et de surenchérir à chaque fois que l'on se reçoit mutuellement ou que l'on échange des cadeaux de Noël. Très influentes dans le monde de l'anthropologie anglo-saxonne au tournant des années 1960 et 1970, les thèses avancées par Mauss dans l'*Essai sur le don* ont inspiré l'idée de la réciprocité en tant que mode économique. Depuis les années 1990, le Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales (M.A.U.S.S.) et les auteurs associés à Alain Caillé défendent un « paradigme du don » qui permet d'articuler une conception anti-utilitariste des sciences humaines à une théorie sociologique qui ne soit pas entièrement subordonnée à la vision libérale de l'individu égoïste, comme l'**économie** classique l'a conceptualisée dans le modèle de l'***homo œconomicus*** (Caillé, Lazzeri et Cléro, 2002). Plus récemment, le concept sociologique du don a été mobilisé pour étudier des phénomènes tels que le don d'organe (Steiner, 2010) et le don de sang (Charbonneau et Tran, 2014).

34 Les trois obligations du don en tant que système de prestations sociales totales

Obligation de DONNER	Donner, c'est soumettre l'autre à une dette symbolique, mais c'est aussi agir conformément à ce qui est attendu de nous.
Obligation de RECEVOIR	Nous ne sommes pas libres de refuser un cadeau, car « refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre », comme l'écrit Mauss.
Obligation de RENDRE	Pour se défaire de nos dettes, et parce que nous sommes obligés de donner, il faut rendre. Mais il faut rendre au bon moment, dans les bonnes proportions, de manière à transformer ce retour en un don… ou, à tout le moins, à le présenter comme tel.

35 Le potlatch : dons agonistiques et faits sociaux totaux

Dans son *Essai sur le don*, Mauss s'intéresse notamment au potlatch, une cérémonie pratiquée par les Amérindiens des côtes de la Colombie-Britannique durant laquelle les hôtes font des dons à leurs invités qui, « forcés » d'accepter, se retrouvent ainsi endettés vis-à-vis d'eux, ce qui les oblige à surenchérir de générosité lorsqu'ils les recevront à leur tour. Pour Mauss, les formes primitives de l'échange que constituent ces joutes symboliques permettant la redistribution de biens matériels et culturels (allant de l'huile et des couvertures aux chansons et au prestige) ne peuvent être réduites à une interprétation économique puisqu'elles précèdent l'idée même d'économie. S'inscrivant dans la tradition durkheimienne de classification des objets de la sociologie, Mauss dira que ce sont des exemples de faits sociaux totaux (au même titre que le langage, par exemple), c'est-à-dire des faits qui ne relèvent pas d'une sociologie spéciale en particulier (économie, droit, politique, démographie, etc.), mais plutôt de la sociologie générale.

Durkheim, Émile

NOTIONS RELIÉES > **anomie** (P. 46) / **économie** (P. 105) / **fait social** (P. 130) / **morphologie sociale** (P. 187) / **religion** (P. 215) / **sociologie** (P. 240) / **solidarité** (P. 242) / **suicide** (P. 246)

Si l'on doit le mot « sociologie » à Auguste Comte, c'est à Émile Durkheim (1858-1917) que revient l'honneur d'avoir été le premier sociologue universitaire francophone. Père de la sociologie française, il a eu sur la discipline une influence immense aujourd'hui reconnue internationalement.

Sa thèse de doctorat, intitulée *De la division du travail social* (1893), porte sur la **solidarité organique** qui prédomine dans les sociétés modernes ; celle-ci contraste avec la **solidarité mécanique** qu'il attribue aux sociétés archaïques et traditionnelles. C'est en s'intéressant au type de droit en vigueur, en examinant le type de sanctions appliquées dans chaque société (dans le but d'infliger une peine au coupable ou de revenir à la situation antérieure) que Durkheim parvient à cette typologie. L'incompatibilité de la solidarité organique avec certains phénomènes caractéristiques des sociétés industrielles (la division du travail **anomique** et la division du travail forcée) révèle la nécessité de moraliser le modèle économique qui leur est propre. Durkheim estime qu'il serait utile de faire jouer aux corporations un rôle dans la moralisation de l'économie ; elles serviraient d'intermédiaires entre l'État et les travailleurs. En intégrant les individus en leur sein — remplaçant ainsi efficacement les groupes d'intégration propres aux sociétés archaïques et traditionnelles que sont la famille et l'Église —, ces groupes intermédiaires pourraient donc à la fois protéger l'individu contre l'État et permettre à celui-ci d'exercer une certaine emprise sur le monde industriel.

Après avoir publié sa thèse, Durkheim a tenté de systématiser la pratique de la sociologie. Dans *Les règles de la méthode sociologique* (1895), il propose des balises pour l'étude sociologique des phénomènes collectifs, ce qui permet de faire de la sociologie une science autonome, séparée de la biologie et de la psychologie. Il commence par définir la notion de « **fait social** » ; les faits sociaux sont des « manières d'agir, de penser, de sentir, qui présentent cette remarquable propriété qu'elles existent en dehors des consciences individuelles » (1895). Parce qu'elles leur sont extérieures, elles sont dotées d'un pouvoir de coercition envers les individus (Montoussé, 2009). On retiendra, de plus, que Durkheim souligne la nécessité d'expliquer le social par le social, et non par les volontés individuelles : « La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents [...] » (1895). Le sociologue doit choisir son objet d'étude parmi les manifestations extérieures aux individus. Pour Durkheim, les faits sociaux doivent être traités *comme* des « choses ». En outre, le sociologue doit absolument rompre avec toutes les prénotions, les idées préconçues, et observer son objet d'étude de manière objective.

Durkheim tente très rapidement de mettre ces règles en application. Par exemple, dès 1895, il s'intéresse au socialisme et tente de l'aborder comme un fait social. Il utilise la même méthode dans *Le Suicide* (1897) : plutôt que de s'en tenir aux motifs individuels du suicide, il s'intéresse à ses causes générales en recourant à des données statistiques. Cette démonstration de l'existence des faits sociaux lui permet d'isoler quatre types de suicides (altruiste, égoïste, anomique, fataliste), qui correspondent aux tendances à l'œuvre dans les diverses sociétés pour préserver les individus des « courants suicidogènes » présents en leur sein. Outre la méthode des variations concomitantes qui permet à Durkheim de lier la prévalence d'un type de suicide à des facteurs sociaux, on associe généralement au suicide l'explicitation durkheimienne du concept d'anomie (Mestrovic, 1995).

Dans son dernier grand ouvrage, où il s'intéresse aux *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim montre qu'il est possible d'expliquer sociologiquement les faits religieux (mythes et rites). Pour Durkheim, la **religion** est la forme la plus archaïque de représentation collective et de réaffirmation de soi de la société. La religion est ainsi une forme primitive de classification et de compréhension du monde et s'apparente en cela à la science moderne.

Dans son effort pour produire une théorie sociologique originale visant à prendre en compte l'existence de la réalité sociale, Durkheim a su rassembler autour de lui une équipe dynamique de disciples désireux de se consacrer à cette science nouvelle et les mettre au travail dans le cadre de *L'Année sociologique*, revue fondée en 1896 dans laquelle seront publiés les comptes rendus des ouvrages ayant trait à la sociologie et quelques monographies originales de Durkheim et de ses collaborateurs.

Après la mort de Durkheim et la Première Guerre mondiale, les durkheimiens survivants ont tenté de poursuivre l'œuvre de leurs confrères disparus. Parmi eux, Mauss (neveu de Durkheim) et Halbwachs sont les auteurs les plus connus. Mauss a tenté d'approfondir le lien entre religion et économie à partir d'une des deux pistes explicatives avancées par Durkheim (Steiner, 2005), tandis qu'Halbwachs, après avoir examiné à son tour les causes du suicide, s'est penché sur la mémoire sociale et sur la morphologie sociale.

Écologie

NOTIONS RELIÉES > **capitalisme** (P. 51) / **écologie urbaine** (P. 101) / **espace** (P. 117) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **représentations sociales** (P. 217) / **territoire** (P. 249)

L'écologie étudie les liens d'interdépendance entre le vivant et son environnement. Cette approche théorique s'est d'abord développée dans le cadre des sciences naturelles au XIXe siècle, avant d'être rapidement reprise par diverses sciences humaines, l'anthropologie et la géographie notamment, qui ont adopté l'idée d'adaptation au milieu comme facteur explicatif de l'évolution des sociétés et de l'organisation de leurs **espaces** de vie. C'est aussi depuis cette perspective de l'écosystème (unité formée des êtres vivants et de leur habitat) qu'ont été développées les notions de **territoire** et de territorialité, d'abord dans le cadre de l'éthologie (science du comportement animal), puis de diverses disciplines relevant des sciences humaines.

Très tôt, certains sociologues ont embrassé l'approche écologique, notamment les auteurs associés à la première École de Chicago (1892-1950), dont l'ambition était de développer une écologie humaine consistant en « l'étude des relations spatiales et temporelles des êtres humains en tant qu'elles sont affectées par des facteurs de sélection, de distribution et d'adaptation liés à l'environnement » (McKenzie, 1925). Ils étudièrent les villes dans cette optique, ce qui donna naissance à l'**écologie urbaine**.

Depuis, d'autres voies ont été explorées, en particulier celle de l'écosociologie, ou sociologie de l'environnement, qui s'intéresse aux influences réciproques de la société et de l'environnement et, essentiellement, étudie les rapports entre les sociétés et les problématiques écologiques (Lewis et collab., 2012 ; Mehta et Ouellet, 1995 ; Vaillancourt, 1982).

DE L'ÉCOLOGIE À L'ÉCOLOGISME : ANTHROPOCÈNE OU CAPITALOCÈNE ?

La perspective écologique est aussi à l'origine de divers **mouvements sociaux** et politiques voués à la défense de la nature (écologisme). Depuis les années 1970, les mouvements écologistes ne cessent de sonner l'alarme concernant la dégradation de l'état du vivant sur la planète. Agriculture intensive, surpêche, extraction industrielle des ressources minérales, gazières ou autres, déforestation, désertification, destruction des habitats de nombreuses espèces végétales et animales, appauvrissement de la biodiversité, pollution de l'air, des eaux, de la terre, expansion urbaine, etc., on ne compte plus les activités humaines qui bouleversent l'environnement terrestre. En 1972, le Club de Rome publiait un rapport intitulé *Halte à la croissance ?*, qui prévoyait plusieurs scénarios aboutissant tous à la fin de la croissance au cours du XXIe siècle, diagnostic qu'ont repris les différentes tendances de l'écologie politique, qui insistent sur la nécessité d'une « décroissance » économique.

La nature est si marquée par l'intervention humaine que certains vont jusqu'à soutenir qu'il n'existe plus aujourd'hui d'environnement que l'on puisse qualifier de « naturel ». Autour de nous se déploie sans solution

de continuité, ou presque, un environnement social construit de toutes pièces par la main humaine, et le peu qui lui échappe n'en est pas moins profondément altéré par l'intervention humaine. À cet égard, le climatologue Paul Crutzen (2002) a avancé l'idée que nous sommes entrés dans une nouvelle époque géologique qu'il appelle l'Anthropocène, c'est-à-dire l'époque de l'histoire de la Terre marquée par de profondes transformations d'origine humaine (anthropiques).

Tout en reprenant à leur compte ce diagnostic, certains chercheurs contestent le terme au motif qu'il reviendrait à soupçonner l'être humain en général (*anthropos*) d'être une menace pour l'évolution de la vie, alors que ces atteintes à l'environnement d'une ampleur inégalée ont un caractère récent et sont liées à la **représentation** occidentale de la nature devenue prédominante, au mode de vie de l'ère industrielle ou au **capitalisme**. D'où d'autres termes proposés pour mieux rendre compte de cette domination de l'homme sur la nature : « occidentalocène », « technocène », « capitalocène », entre autres (Malm, 2015 ; Bonneuil et Fressoz, 2013). Depuis longtemps, de nombreux auteurs attirent l'attention sur les ravages d'un capitalisme industriel concevant la nature comme une ressource à exploiter. Dans *Le basculement du monde. De la Terre, des hommes et du capitalisme* (1997), par exemple, Michel Beaud dénonce le « capitalisme technologique occidental » fondé sur des « prélèvements, rejets et gaspillages irresponsables » liés à une visée de rentabilité économique à court terme et à des standards de consommation insoutenables. « À chaque époque, le capitalisme a été à la fois créateur et destructeur ; mais désormais, c'est l'existence même de la planète et de l'humanité qui est en jeu », écrit-il ailleurs (Beaud, 2000). Pour lui, comme pour bien d'autres, c'est donc moins l'être humain en général qu'un type de société en particulier qui menace la reproduction des êtres vivants et celle des sociétés (Klein, 2015 ; Marion, 2015 ; Moore, 2015 ; Bellamy Foster, Clark et York, 2010).

Écologie urbaine

NOTIONS RELIÉES > **acculturation** (P. 38) / **capitalisme** (P. 51) / **culturalisme** (P. 76) / **démographie** (P. 84) / **déviance** (P. 91) / **écologie** (P. 100) / **gentrification** (P. 138) / **ghettoïsation** (P. 139) / **interactionnisme symbolique** (P. 166) / **mobilité sociale** (P. 179) / **morphologie sociale** (P. 187) / **ségrégation** (P. 229) / **territoire** (P. 249) / **ville et urbanisation** (P. 255)

L'écologie urbaine découle des travaux d'un ensemble d'auteurs associés à la première École de Chicago (1892-1950). Non seulement l'université de Chicago était alors un des hauts lieux de la vie intellectuelle américaine, mais la ville elle-même était en ébullition. Le territoire de l'actuelle ville, acquis par traité par le gouvernement américain en 1821, ne comptait qu'une centaine d'habitants à la fin des années 1830. Mais entre 1840 et 1890, la population y passe de 5 000 habitants à 1 million d'habitants, puis à 3 millions d'habitants en 1930, ce qui fait alors de Chicago la cinquième ville la plus peuplée au monde. Industrialisation accélérée, vagues massives d'immigration, extension des surfaces urbanisées et augmentation des densités démographiques, l'histoire de Chicago traduit avec éloquence la véritable « expérience ethnique » qu'est la naissance des grandes métropoles américaines (Halbwachs, 1932).

Dans sa préface à la traduction française d'un des ouvrages phares de cette école, *The Hobo* de Nels Anderson (1993), Olivier Schwartz écrit :

> *Chicago prit la forme d'une mosaïque d'ethnies et de quartiers socio-ethniques différenciés. Ségrégations de toute nature, instabilité des positions et des comportements dans une vie marquée par le déracinement, la mobilité, le changement culturel et l'intensité de la concurrence : le nouvel espace urbain né de la « modernité » semblait dominé par un processus permanent de différenciation et l'éclatement. [...] Chercher quels étaient les modes de structuration de cet espace où s'affrontaient et se mêlaient tant de groupes divergents, étudier comment ils réagissaient quand ils se trouvaient placés dans des conditions de vie entièrement nouvelles, et finalement analyser*

le « phénomène urbain » non pas comme une formation séculaire et progressive, mais comme métamorphose sociale, ethnique et culturelle : tel fut l'axe central autour duquel prit corps progressivement l'École de Chicago.

L'originalité de cette école de pensée est de deux ordres, méthodologique et théorique. Sur le plan de la **méthode**, d'abord, elle s'inspire des avancées de l'anthropologie sociale et marque les débuts de l'enquête de terrain en sociologie. Même si elle a recours aux données statistiques, l'écologie urbaine abandonne les grandes constructions théoriques abstraites et, empruntant quelques-unes de ses techniques au journalisme et au travail social, plonge au cœur de la réalité sociale. Les sociologues de cette école privilégient l'observation participante de longue durée, mènent des entrevues, tirent profit de discussions informelles, consultent des documents biographiques et des récits autobiographiques, utilisent rapports policiers et jugements des tribunaux, consignent sur des cartes toutes les données ainsi recueillies, etc. L'enjeu est de saisir sur le vif le déroulement de la vie sociale, d'éclairer les actions des individus et les interprétations qu'en donnent les uns et les autres afin de s'adapter à la nouvelle réalité sociale moderne. Émerge ainsi la notion de « définition de la situation » (Thomas, 1923), qui renvoie à la prise en compte des significations que les individus donnent à leurs conditions de vie et à leurs relations sociales, notion qui préfigure les avancées de la seconde École de Chicago, laquelle sera associée au courant de l'**interactionnisme symbolique**.

Si l'écologie urbaine adopte cet ensemble de méthodes et les développe, c'est qu'elle part d'un postulat particulier, écologique, dans lequel réside son originalité théorique. Trouvant son inspiration dans l'**écologie** végétale et animale, discipline relevant des sciences de la nature alors en plein essor, elle va jusqu'à lui emprunter quelques-uns de ses principaux concepts (**territoire**, colonie, compétition, invasion, symbiose, etc.). L'écologie urbaine postule que les communautés humaines peuvent être étudiées d'un point de vue écologique : de même qu'il existe une lutte pour l'espace dans les écosystèmes naturels, le comportement humain et les institutions sociales peuvent s'expliquer par l'« effet de position », c'est-à-dire la distance relative entre les individus, d'une part, et entre les individus et les commodités de la vie (marchés, écoles, infrastructures de transport, etc.), d'autre part. Cet effet de position est lui-même déterminé par les processus de compétition, d'association et d'adaptation réciproque des individus et des groupes en interaction, d'où la nécessité pour le sociologue de prendre en compte les facteurs économiques (recherche des lieux prisés pour leur caractère central, coûts des habitations, etc.) et technologiques (moyens de transport utilisés, réseau routier, chemins de fer, etc.) qui le stimulent (McKenzie, 1925). Et comme c'est désormais dans la **ville** moderne, véritable « laboratoire social » en ce qu'elle est « un monde fait par l'homme », que se déploie la vie des communautés, c'est elle qui deviendra l'objet d'étude privilégié (Park, 1929).

LA VILLE COMME « HABITAT NATUREL DE L'HOMME CIVILISÉ »

L'écologie humaine se décline ainsi sous la forme de l'écologie urbaine, la ville étant comprise à la fois comme un ordre moral, c'est-à-dire une forme d'association humaine impliquant des rapports d'interdépendance entre les individus et les institutions, et un ordre spatial, c'est-à-dire un **espace** organisé, plus ou moins étendu et plus ou moins densément peuplé, réglé par des voies de communication et des clivages matériels et symboliques entre des styles de vie. C'est sur ces bases que les sociologues de l'École de Chicago étudient la distribution urbaine des groupes et des fonctions sociales ; selon eux, celle-ci s'explique par des processus de regroupements qui s'effectuent selon les origines des individus, leurs affinités ou leur sentiment d'appartenance, par des processus de **ségrégation** plus ou moins voulus ou subis, ainsi que par la concurrence économique qui rend des zones inaccessibles pour certains ou impopulaires pour d'autres. La ville se définit ainsi par des aires (résidentielles, commerciales, industrielles, fondées sur des appartenances ethniques ou selon les classes sociales, etc.) qui sont toutes en interaction les unes avec les autres et dont la localisation, le mode d'organisation, les effets d'attraction ou de répulsion s'expliquent par ces interactions. L'idée selon laquelle la ville est une « communauté de communautés », « un organisme complexe formé de mondes » ou une « mosaïque de mondes sociaux » revient continuellement dans les écrits.

Cette « constellation d'aires », qualifiées de « naturelles » parce qu'elles ne résultent pas de processus formels

36 Un programme d'étude pour la ville

Dans un des textes fondateurs de l'écologie urbaine, *La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain* (1925), Robert Park formule un ensemble de questions qui constitue un véritable programme d'étude pour qui s'intéresse à la ville d'un point de vue sociologique. En s'inspirant librement de ce texte, voici quelques-unes des questions qui méritent d'être posées :

Quelles sont les caractéristiques de la population urbaine (sexe, âge, statut matrimonial, scolarisation, revenu, origine ethnique, type de ménage, etc.) ?

Quelles sont les sources de la population urbaine (croissance démographique naturelle, immigration nationale et immigration internationale) ?

Comment cette population est-elle distribuée dans la ville (quartiers, secteurs, etc.) ?

*Quelles sont la densité et la fluctuation démographiques des différents secteurs (concentration/déconcentration ; croissance/décroissance ; vieillissement/rajeunissement ; appauvrissement/**gentrification**, etc.) ?*

Quelles sont les aires « naturelles » remarquables, c'est-à-dire les aires de ségrégation ?

Comment la distribution de la population est-elle affectée par les intérêts économiques (valeur des terrains, des habitations, etc.) ou par l'attachement affectif (origine ethnique, intérêts professionnels, etc.) ?

Le paysage urbain contribue-t-il, ou non, à différencier les différents quartiers ? Et dans quelle mesure ?

Les limites administratives des quartiers correspondent-elles aux limites telles que leurs habitants les conçoivent et les vivent ?

Quelle est l'histoire des différents quartiers ? Quel est le degré de permanence de leurs habitants, et quelles sont les préoccupations de ces derniers, leurs leaders, leurs associations locales, etc. ?

Quelles sont les caractéristiques de la mobilité journalière (distance entre lieu de travail et lieu de résidence, passage obligé pour traverser les zones de la ville) ?

Quels équipements collectifs (routes, parcs, espaces publics, écoles, hôpitaux, etc.) et commerces (épiceries, restaurants, centres commerciaux, etc.) trouve-t-on dans chacun des quartiers ?

Quel type d'habitation trouve-t-on dans chacun des quartiers (maison unifamiliale, duplex, triplex, tour d'habitation, etc.) ?

Quelle proportion de la population est locataire, propriétaire, itinérante ?

Dans quelle mesure la composition démographique des quartiers est-elle le résultat d'un processus de sélection ?

Quels sont les rituels sociaux propres à chacun des quartiers, c'est-à-dire les comportements qui y sont requis pour éviter les regards soupçonneux ou réprobateurs ?

Qu'est-ce qui favorise, ou défavorise, les interactions entre les habitants d'un quartier et entre les différents quartiers ?

Quels sont les problèmes sociaux dans chacun des quartiers ? Quelles sont les ressources allouées pour les prendre en charge ?

d'aménagement, mais du flux des interactions entre individus et groupes sociaux, est comprise tantôt comme une source de désorganisation sociale, tantôt comme une modalité nouvelle d'enracinement des individus. Selon les tenants de l'écologie urbaine, en effet, toutes les formes de ce que nous appellerions aujourd'hui la **déviance** prennent de l'ampleur dans le contexte urbain. Cela tient, selon eux, à la déstructuration des groupes d'appartenance traditionnels, résultat de la mobilité intense qui façonne le phénomène urbain (poids important de l'exode rural et de l'immigration internationale dans l'urbanisation, mobilité journalière liée à la distance entre les lieux de travail et de résidence, mobilité résidentielle comme stratégie de **mobilité sociale**, etc.). « C'est probablement la rupture des attaches locales et l'affaiblissement des contraintes et des inhibitions du groupe primaire, sous l'influence de l'environnement urbain, qui sont largement responsables de la progression du vice et de la criminalité dans les grandes villes », écrit en ce sens Robert Park (1925).

S'ils indiquent des mobilités déstabilisantes, les sociologues repèrent également des unités de vie (« unités de voisinage ») qui servent parfois d'ancrages communautaires. Celles-ci sont d'autant plus efficaces que le paysage urbain les différencie plus nettement les unes des autres, que les populations y sont relativement homogènes d'un point de vue ethnique ou socioéconomique, que des équipements collectifs permettent une vie de quartier favorisant une certaine conscience de soi de ses habitants, et que des groupes ou des associations se mobilisent en faveur d'actions collectives (McKenzie, 1921). La vie urbaine constituerait ainsi un mécanisme d'**acculturation** de populations déracinées.

Tous les auteurs associés à l'écologie urbaine ne sont pas aussi optimistes quant à la capacité de la ville à générer cette nouvelle forme de solidarité. Louis Wirth (1938), par exemple, note que la promiscuité liée à la densité de la population se traduit au contraire par une distance sociale entre les individus. En raison du manque de liens sociaux, il arrive que se constituent des groupes de compensation ou de substitution, qui peuvent donner lieu à des phénomènes de *gang*, par exemple, *gangs* qui ont leurs propres codes culturels et leurs hiérarchies de statuts sociaux. Mais, au-delà de ces constats, Wirth met surtout l'accent sur le fait que des liens diversifiés, souples et moins engageants se multiplient, ce qui fait de l'urbanité un « mode de vie » favorisant l'individualisation de l'existence. C'est pourquoi la ville peut apparaître comme le véritable « habitat naturel de l'homme civilisé » (Park, 1926).

LES CRITIQUES DE L'ÉCOLOGIE URBAINE

Trois grandes critiques ont été formulées à l'encontre de l'écologie urbaine. La première tient son arrière-fond naturaliste, que certains dénoncent. Référence constante à la « nature humaine », reprise d'une certaine forme de darwinisme fondée sur l'idée de la lutte pour la vie comme moteur de l'évolution, et activités sociales réduites à la question de l'adaptation au milieu, voilà autant de thèmes au cœur de la pensée de ces sociologues aujourd'hui remis en cause (Céfaï, 2001).

La seconde critique concerne, au contraire, l'accent **culturaliste** des analyses sociologiques proposées. Sont ainsi contestés, par exemple, la conception de la communauté comme unité culturelle, l'idée d'un quartier constituant une « région morale » unifiée par des valeurs ou le lien établi entre désorganisation morale et hétérogénéité culturelle des populations urbaines. En somme, cette conception ne tiendrait pas assez compte des processus politiques dans la compréhension de la formation des villes. Par exemple, elle met peu l'accent sur les enjeux de la planification urbaine, qui relève d'un ensemble d'agents aux visées et aux intérêts contradictoires (politiciens, urbanistes, promoteurs immobiliers, etc.), ou sur les rapports de pouvoir, de domination ou d'exploitation entre les groupes sociaux ou les classes sociales (Castells, 1972).

Enfin, dans le même ordre d'idées, d'autres auteurs contestent l'idée selon laquelle les caractéristiques de la civilisation urbaine, mises au jour par les sociologues de l'École de Chicago, relèveraient uniquement de l'environnement urbain. Des phénomènes tels que la différenciation fonctionnelle des espaces, la ségrégation sociale, l'affaiblissement des contrôles sociaux primaires ou l'individualisation des modes de vie sont-ils des effets purs de l'urbanisation ? Autrement dit, tiennent-ils exclusivement au fait de vivre au cœur d'une concentration humaine dense et hétérogène, ou ne s'expliquent-ils pas également par des effets de structure sociale plus généraux, comme le fonctionnement du **capitalisme** industriel (Véron, 2006 ; Sjöberg, 1960) ?

Quoi qu'il en soit, l'intérêt des travaux de ces premiers sociologues américains est fortement souligné. On en retient, entre autres, la prise en compte des différents types d'action et d'organisation sociale découlant des contraintes spatiales (proximité, mobilité, ségrégation, etc.), lesquelles sont elles-mêmes produites par des actions et des formes d'organisation sociale antérieures et soumises à des facteurs économiques et technologiques. Ce n'est donc pas l'« espace » en soi qui est le principe explicatif, et certains iront jusqu'à dire que les facteurs géographiques ne sont significatifs pour la sociologie que lorsqu'ils ont des répercussions sur les formes d'interaction et conditionnent la structuration des groupes et des institutions. « Ce qui nous intéresse, c'est la communauté plus que l'homme, les rapports entre les hommes plus que leur rapport au sol sur lequel ils vivent », écrit Robert Park (1926). Enfin, en rappelant leur lien avec l'approche durkheimienne de la **morphologie sociale**, les tenants de l'écologie urbaine contribuent à singulariser la sociologie par rapport aux autres sciences humaines (Coulon, 2012 ; Grafmeyer, 1979).

Économie

NOTIONS RELIÉES > **aliénation** (P. 43) / **bourgeoisie/prolétariat** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **classe sociale** (P. 66) / **don** (P. 97) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **exploitation** (P. 129) / **fait social** (P. 130) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **idéaltype** (P. 147) / **idéologie** (P. 151) / **Marx, Karl** (P. 169) / **représentations sociales** (P. 217) / **sens commun** (P. 230) / **Weber, Max** (P. 260)

Depuis ses origines, la sociologie s'intéresse à l'économie en l'entendant à la fois comme une dimension ou un domaine de l'activité humaine touchant l'entretien de la vie matérielle *et* comme une perspective scientifique particulière. De la sociologie classique à la sociologie contemporaine, l'explication des phénomènes qualifiés d'« économiques » a emprunté de multiples voies.

Bien qu'il existe des différences importantes entre Marx, Durkheim et Weber, les thèses de la sociologie classique présentent dans leur rapport à l'économie plusieurs exigences communes :

- Les activités économiques doivent être comprises dans le monde social et historique, dont elles sont indissociables : il n'est pas l'« Homme » en général, doté de « besoins » en général, qui se confronte à la « Nature » en général, mais des êtres humains particuliers, membres de sociétés particulières qui contribuent à façonner leurs actions et interactions, leurs besoins, leurs désirs, leurs critères de jugements, etc.
- Il faut analyser les activités économiques en rendant justice à la complexité des déterminants, culturels et institutionnels, de l'action humaine : le comportement humain est mû par un ensemble de normes, de croyances, de valeurs, d'attentes réciproques, etc., irréductibles à la simple tendance prétendument innée à l'optimisation de sa satisfaction.
- Il est nécessaire de produire une explication scientifique concrète, fondée sur des observations empiriques, du fonctionnement des rapports sociaux impliqués dans la production, l'échange et la consommation : les notions de marché ou d'agent économique peuvent bien être comprises comme des hypothèses restrictives propres à construire des modèles, elles ne peuvent prétendre être de véritables facteurs explicatifs que si nous en observons les réalisations concrètes.

37 Les pères fondateurs de la sociologie et la question de l'économie

Karl Marx : la critique du mode de production capitaliste

Comme le souligne le sous-titre du *Capital*, son maître ouvrage, l'ambition de Karl **Marx** était de mener une critique de l'économie politique (nom de la science économique, à l'époque). En dialogue avec les économistes classiques des XVIIIe et XIXe siècles, il estime que l'explication que ceux-ci donnent du fonctionnement de l'activité économique et, par extension, de la société, repose sur le postulat théorique erroné de l'individu rationnel, propriétaire de lui-même et recherchant la satisfaction de ses besoins par l'échange monétaire sur un marché. Selon Marx, cet individu est en réalité une *fiction*, et cette fiction est le fondement d'une réalité historique : la société capitaliste moderne.

Le point de départ de la pensée de Marx peut être qualifié d'« économique », dans le sens large du terme : « l'histoire universelle n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain », écrit-il dans les *Manuscrits de 1844* (1996). Autrement dit, le propre de l'être humain est qu'il produit et reproduit son existence en général par le biais de sa propre activité de production et de reproduction de son existence matérielle en particulier, c'est-à-dire par les rapports qu'il entretient avec ses semblables et avec la nature. Ce rapport généralisé entre les êtres humains et la nature, Marx le nomme « production », et les modalités toujours particulières de cette production, il les nomme « modes de production ». Dès lors, l'histoire humaine est l'histoire des différents modes de production. Et le « moteur de l'histoire » (ce qui ▶

provoque la transformation des modes de production) est la lutte des classes, c'est-à-dire l'opposition entre les **classes sociales** pour l'appropriation des surplus. Tel est le cadre théorique dans lequel s'inscrit la critique radicale que Marx formule à l'encontre du mode de production capitaliste et de l'économie politique qui lui sert d'**idéologie**.

Qu'est-ce que le capitalisme ? La domination des êtres humains par le capital. Cela concerne autant les capitalistes, ceux qui possèdent les capitaux (**bourgeoisie**), qui dans le contexte de la concurrence marchande doivent se soumettre à la finalité de l'accumulation du capital et de la maximisation de la productivité pour survivre en tant que classe sociale, que les travailleurs, qui ne possèdent que leur force de travail (**prolétariat**), qui doivent se mettre au service du capital pour assurer leur survie.

Qu'est-ce que le capital ? Des richesses qui, produites par le travail humain, s'accumulent devant lui, sous la forme d'argent, de produits, de machines, etc., et s'imposent à lui jusqu'à en faire un simple moyen de leur accroissement. Le capital est un produit collectif, fruit de « l'activité en commun de tous les individus », mais, dans le contexte de la société moderne soumise à l'emprise de la propriété privée, l'écrasante majorité s'en trouve privée et dominée par lui. En ce sens, selon Marx, le capital est une « puissance sociale » dans laquelle le « travail mort » domine le « travail vivant » (1970).

Résultat ? Loin d'avoir pour point de départ l'individu rationnel, de mener à son émancipation et à l'abondance généralisée, ainsi que le postule la théorie économique, le mode de production capitaliste repose en réalité sur des rapports d'**exploitation** et d'**aliénation**, et ses contradictions économiques (enrichissement des uns, appauvrissement des autres, crises de surproduction, etc.) amèneront son dépassement, par le biais de la lutte des classes, et l'avènement d'une société communiste.

Émile Durkheim : les faits économiques en tant que faits sociaux

Émile **Durkheim** conteste l'idée que les phénomènes économiques (production, division du travail, échange, consommation, etc.) soient isolés des autres aspects de l'existence sociale : pour lui, les faits économiques font partie des **faits sociaux**. Dès sa thèse de doctorat sur *La division du travail social* (1893), il remet en question l'idée selon laquelle les activités économiques trouvent leur source en elles-mêmes et ont seulement des conséquences économiques : elles sont sociales et, par définition, impliquent des **représentations sociales**. Aux yeux de Durkheim, l'étude des formes anormales de la division du travail, que celle-ci soit anomique ou contrainte, montre bien en quoi consistent les effets néfastes pour la solidarité sociale d'un isolement de l'économie par rapport à la société. Selon Durkheim, ces formes anormales, qui correspondent au déploiement du capitalisme industriel, sont liées à la désorganisation morale de l'économie et de la société démocratique moderne.

Cette critique initiale de l'économie politique moderne ne culmine pas chez Durkheim dans une étude critique du capitalisme, ce que l'on constate au contraire dans l'œuvre de Marx ou celle de Weber. Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, son dernier grand ouvrage, Durkheim avance que « l'idée de valeur économique et celle de valeur religieuse ne doivent pas être sans rapports » (Durkheim, 1994). Mais la valeur à laquelle il se réfère reste concrète, liée aux besoins et à la culture : il s'agit donc de l'économie au sens d'*oïkonomia*, et non de la chrématistique moderne, dans laquelle la valeur (valeur d'échange marchande) représentera le (plus petit) dénominateur commun des valeurs d'usage potentielles. Autrement dit, l'échange marchand n'est pas la source de l'ordre social et l'explication strictement économique de l'économie ne suffit pas : « Les phénomènes économiques ont [...] leur raison en eux-mêmes et en dehors d'eux-mêmes, dans le total de la vie sociale, dans les représentations collectives et les jugements de valeur qui la dirigent » (Mauss, 1969). La théorie contractualiste, sur laquelle se fonde l'explication économique, n'est pas suffisante puisque la société doit déjà être là pour entériner le contrat : « Les faits économiques, eux-mêmes, sont des faits sociaux (monnaie, valeurs, etc.), donc des faits psychiques, tout comme les autres faits sociaux qui leur sont connexes, qu'ils conditionnent et qui les conditionnent, le droit de propriété, par exemple » (Mauss, 1997). En définissant ainsi les faits économiques comme des faits sociaux, Durkheim et Mauss entendent donner une définition générale des faits économiques, et non dresser une typologie permettant de saisir les particularités proprement modernes de l'économie capitaliste et son autonomisation.

Malgré son incapacité à saisir adéquatement les particularités proprement modernes de l'économie

capitaliste, cette approche permet aux durkheimiens de mener à bien de nombreux travaux de grande valeur. Marcel Mauss, fidèle aux idées de son oncle, s'intéresse plus particulièrement aux liens entre économie et religion, se consacrant à l'étude de l'origine de la monnaie et du **don** en tant que fait social total. Ce faisant, il réfute la thèse selon laquelle le troc est à l'origine de l'échange marchand et de la notion de monnaie, ainsi que la thèse de l'***homo œconomicus*** en tant que source de l'action sociale. Dans ce même esprit, de nombreux sociologues de l'école durkheimienne ont effectué des travaux visant à réinscrire les faits économiques dans l'orbite d'une compréhension générale des phénomènes sociaux. François Simiand (1932), par exemple, après avoir sévèrement critiqué l'inversion méthodologique que commettent les économistes en étudiant des « mondes possibles » (la manière dont les êtres humains devraient se comporter s'ils étaient rationnels), et non le « monde réel » (la manière dont ils se comportent dans les faits), montre comment fonctionnent concrètement les institutions à l'origine des comportements économiques intéressés. Il propose une classification des faits économiques (selon des critères de taille, de forme des échanges, des rapports juridiques ou technologiques) et met l'accent sur les anticipations sociales et les interactions conflictuelles entre les groupes sociaux, jusque dans la fixation des salaires ou le fonctionnement de la monnaie. Simiand souligne que si les faits économiques sont sociaux, ils entraînent aussi, en se spécifiant radicalement (d'abord dans l'économie marchande, puis dans l'économie capitaliste), une désocialisation et une autonomisation de la relation économique. En ce sens, les faits économiques ne restent pas conformes à leur origine, qui est d'être intimement liés aux autres phénomènes sociaux ; ils se désocialisent et ils désocialisent les relations économiques (Steiner, 2011).

Max Weber : la construction d'une économie historique

Professeur d'économie politique pendant l'essentiel de sa carrière universitaire, Max **Weber** consacre une grande partie de son œuvre à l'élaboration d'une économie historique. D'un côté, sa compréhension de l'économie rejoint jusqu'à un certain point celle de l'approche économique néoclassique (« marginalisme ») qui prend son envol à son époque. Selon l'école néoclassique, le comportement économique est le comportement d'un agent, individu ou entreprise, qui cherche à maximiser sa satisfaction dans un contexte de rareté des ressources en procédant à une évaluation subjective de l'utilité du bien ou du service dont il a besoin. Le comportement économique est ainsi conçu comme un acte intéressé (fondé sur l'intérêt individuel) et rationnel (fondé sur le calcul de l'utilité). D'un autre côté, Weber oppose plusieurs critiques à cette approche.

Premièrement, il lui reproche son caractère théorique, abstrait, qui la rend impropre à prendre en compte les recherches empiriques et historiques. Pour Weber, l'agir économique rationnel, tel que théorisé par les économistes, est une approximation, une idée vague et sans contenu objectif. Dans son langage, c'est un **idéaltype**, un outil de connaissance qu'il ne faut pas confondre avec la définition d'une prétendue « nature humaine ».

Deuxièmement, l'approche néoclassique induit une compréhension trop restrictive de l'action humaine. Pour Weber, l'idéaltype de l'action économique rationnelle ne doit pas faire oublier que l'action humaine a une pluralité de motivations, et qu'il ne se retrouve que très rarement à l'état pur dans l'activité réelle des êtres humains. C'est pourquoi, dans la typologie qu'il leur consacre, les déterminants de l'action sont toujours plus ou moins combinés les uns aux autres dans la réalité sociale concrète (voir l'encadré à l'entrée Weber).

Troisième reproche de Weber, l'approche néoclassique ne saisit pas que l'action économique rationnelle ne trouve pas sa source en elle-même. Pour comprendre son émergence et sa domination dans le registre des actions légitimes, il faut recomposer l'histoire sociale, c'est-à-dire l'histoire culturelle et politique, de l'économie elle-même. Si l'idéaltype de l'action économique rationnelle comporte une vérité, ce n'est qu'en raison de l'évolution des sociétés modernes : c'est le capitalisme moderne qui institutionnalise le comportement fondé sur une « rationalité économique » ou « instrumentale ». Cette forme d'organisation de la société est conditionnée par un ensemble de phénomènes qui ne sont pas d'emblée économiques (la genèse d'un état d'esprit et d'une conduite de vie rationnelle, d'une comptabilité rationnelle, d'un droit rationnel, de la séparation entre les producteurs et la propriété des moyens de production, etc.) et produit des résultats qui ne sont pas non plus purement économiques (bureaucratisation, domination dans l'entreprise, désenchantement du monde, etc.) (Lallement, 2004 ; Bruhns, 1996).

ÉCONOMIE ET SOCIÉTÉ : L'INVENTION MODERNE DE L'ÉCONOMIE

Oïkonomia contre *chrématistique*

Selon une longue tradition de la pensée occidentale, la notion d'économie peut avoir deux sens contradictoires : d'une part, l'*oïkonomia*, registre de la vie sociale renvoyant aux activités liées à l'entretien de la vie matérielle d'un groupe ; d'autre part, la *chrématistique*, l'art d'accumuler des richesses, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, au profit de l'individu (Tassin, 2012 ; Freitag, 2008 ; Cuillerai, 2001).

On doit cette distinction à Aristote (384-322 av. J.-C.). Les racines grecques du terme « économie » — *oïkos* (maisonnée) et *nomos* (normes) — renvoient à une conception communautaire de l'organisation de la vie matérielle. En ce sens, l'*oïkonomia* signifie l'art d'administrer la satisfaction des besoins matériels d'un groupe, d'assurer sa prospérité et son autonomie, en suivant des finalités et des règles collectives. Indissociable du maintien de la vie et de ses conditions, l'*oïkonomia* inscrit la production des biens matériels, leur distribution et leur consommation dans un réseau de normes sociales qui fixent la conformité aux valeurs et aux usages, déterminent les manières de faire et l'utilité des biens produits, balisent les attentes et, en cela, orientent et limitent les besoins. L'*oïkonomia* était donc conçue comme un art pratique visant l'insertion du groupe dans une communauté plus large, la Cité, et dans le monde en général. Cette conception s'est maintenue tout au long du Moyen Âge et pendant la majeure partie des Temps modernes, ainsi qu'en témoignent l'intérêt de la théorie économique classique (qui se nommait alors justement « économie politique ») pour « la richesse des nations », selon le titre de l'œuvre maîtresse d'Adam Smith (1776), ou les diverses critiques formulées à l'encontre du capitalisme au nom de la justice sociale aux XIXe et XXe siècles. Encore aujourd'hui, cette conception n'est pas étrangère au **sens commun** : lorsque nous parlons de l'économie québécoise, à tort ou à raison, nous faisons souvent référence à un ensemble de pratiques et d'institutions qui touchent à la production, la distribution et la consommation de la richesse et dont nous pensons intuitivement qu'elles devraient renvoyer à des finalités collectives.

À l'économie ainsi comprise comme registre de la vie sociale concerné par l'entretien de la vie matérielle collective s'oppose une autre conception, la « chrématistique ». Du grec *ta chrèmata*, qui signifie « richesses », on associe les pratiques chrématistiques aux pratiques commerciales dont la logique spécifique ne consiste pas à satisfaire des besoins, individuels ou collectifs, suivant certaines normes sociales, mais à générer un profit par l'échange marchand : acheter moins cher, vendre plus cher.

Aristote, le premier, souligne l'antinomie entre le principe communautaire de l'échange régissant l'*oïkonomia* et le principe marchand : le commerçant, figure par excellence de l'étranger, c'est-à-dire de l'individu sans attaches avec la communauté, fait prévaloir son propre intérêt au détriment des valeurs et des finalités collectives. Il est guidé par l'appât du gain, subordonne la valeur d'usage (l'utilité telle que fixée par la coutume) à la valeur d'échange (le prix relatif sur le marché) et, en cela, menace la solidarité essentielle à l'organisation sociale. C'est la raison pour laquelle, d'ailleurs, les pratiques chrématistiques ont longtemps été condamnées, en particulier par l'Église catholique.

Au début du XXe siècle, encore, l'économiste John Maynard Keynes (1930) dénonçait le détournement de l'économie lorsqu'elle ne se conçoit plus qu'en tant que recherche de l'accumulation de la richesse : « L'amour de l'argent comme objet de possession [...] sera reconnu pour ce qu'il est, une passion morbide plutôt répugnante, une de ces inclinations à moitié criminelles, à moitié pathologiques, dont on confie le soin en frissonnant aux spécialistes des maladies mentales », écrit-il. Dans cet esprit, des sociologues contemporains distinguent la chrématistique au sens antique du terme (le commerce entre

38 Deux conceptions de l'économie

OÏKONOMIA	CHRÉMATISTIQUE
Art d'administrer la satisfaction des besoins d'un groupe dans le respect des finalités et des règles collectives garantissant le maintien de la vie et de ses conditions.	Pratique consistant à accumuler des richesses en elles-mêmes et pour elles-mêmes par l'échange marchand, sur une base individuelle et indépendamment des finalités de la vie collective.

étrangers fondé sur la logique de l'intérêt) et la chrématistique au sens moderne (l'« économie » telle que nous la connaissons depuis quelques siècles, c'est-à-dire le capitalisme).

Si la première a toujours été plus ou moins contenue, c'est-à-dire encadrée et régulée par les institutions de la société, la seconde a transformé de fond en comble l'existence sociale en faisant des échanges marchands le cœur des interactions sociales et, sous la forme de la captation de l'activité humaine réduit au statut de travail salarié, le mode même de survie de la majorité (Freitag, 2008).

39 Les deux chrématistiques

CHRÉMATISTIQUE ANTIQUE	CHRÉMATISTIQUE MODERNE
Commerce entre étrangers fondé sur la logique de l'intérêt, généralement second et secondaire en ce qu'il a trait au mode d'allocation des ressources.	« Économie » capitaliste comme mode d'organisation sociale.

40 À la conquête des « faits économiques » : la sociologie économique contre l'*économisme*

Lorsqu'ils critiquent l'« économisme », l'« économicisme » ou l'« impérialisme économique » (Steiner, 2011), les sociologiques dénoncent la tendance des courants dominants de la pensée économique à réduire la réalité sociale à la seule réalité économique et à expliquer les faits économiques uniquement sur la base du postulat formel de l'individu calculateur (l'*homo œconomicus*). Ils n'en sont pas moins disposés à contribuer à une explication scientifique des comportements économiques observables. Plusieurs branches de la sociologie — la sociologie du travail, la sociologie des organisations et, plus particulièrement encore, la sociologie économique — ont pour ambition de comprendre, à l'aide de concepts sociologiques adéquats (normes, croyances, habitus, réseaux sociaux, institutions, etc.), les phénomènes sociaux qualifiés d'économiques.

Un exemple classique de l'approche sociologique des faits économiques est l'étude des pratiques de consommation. De Thorstein Veblen (1899) à Gilles Lipovetsky (2006), en passant par Maurice Halbwachs (1912), Jean Baudrillard (1970) et Pierre Bourdieu (1979), de nombreux sociologues ont montré que les choix de consommation sont irréductibles à la seule logique du calcul économique. Façonnés par leurs conditions sociales, les individus et les groupes transcrivent dans leurs habitudes de consommation un ensemble de manières d'être liés à leur origine et à leur position sociales, à leur genre, à leur âge et à tout un complexe de facteurs sociaux enchevêtrés. Les sociologues s'intéressent, par exemple, aux dynamiques de distinction entre classes sociales ou d'identification à un groupe, aux divers mécanismes de la production des besoins, aux effets du marketing ou du crédit, bref, à un ensemble de phénomènes qui ne sont pas exogènes, mais intrinsèques à l'explication du comportement économique. D'où, d'ailleurs, dans cette optique, l'expression « **société de consommation** » pour rendre compte des formes contemporaines de l'économie capitaliste occidentale (Heilbrunn, 2015 ; Herpin, 2004).

Aussi, dans l'une des études devenues classiques de la « nouvelle sociologie économique » des années 1970, Mark Granovetter (1974) jette les bases de la notion d'« encastrement social des relations marchandes ». Mobilisant la sociologie des **réseaux sociaux**, il montre que le marché du travail ne peut pas être considéré comme le lieu abstrait de la rencontre d'une offre et d'une demande, sauf à se refuser de comprendre la dynamique réelle de son fonctionnement. En effet, les relations familiales et amicales sont centrales dans les procédures de recherche et d'obtention d'un emploi. De plus, de nombreuses personnes occupent un emploi qu'elles n'ont pas cherché, tandis que de nombreux emplois n'ont jamais été offerts sur le marché, mais ont été créés sur mesure pour certaines personnes. Sans compter toutes les régulations institutionnalisées du rapport salarial, notamment dans l'explication de la fluctuation des embauches et la fixation des salaires. Comme dans bien d'autres cas (les salaires mirifiques accordés aux dirigeants d'entreprise afin de rassurer les investisseurs, les images de marque servant de support à la justification de la qualité, etc.), le prix n'est manifestement pas l'unique signal de ce marché…

▶

Dans le même ordre d'idées, de nombreuses études ont prolongé le concept d'« encastrement social des relations marchandes » dans plusieurs directions, notamment : l'*encastrement culturel*, pour mettre l'accent sur les valeurs qui favorisent le développement de certains marchés ou lui nuisent, comme dans le cas du marché de l'assurance-vie (Zelizer, 1983) ; l'*encastrement politique*, pour comprendre les interventions étatiques nécessaires au fonctionnement du marché, telles que les diverses lois sur la concurrence qui ont contribué à l'inscrire en tant que norme économique (Fligstein, 1990) ; l'*encastrement cognitif*, pour mieux appréhender les procédures de diffusion d'informations de nature à orienter les comportements, par exemple avec l'invention du marketing et ses spécialistes (Cochoy, 1999) ; enfin, et surtout, l'*encastrement relationnel* (ou *structural*), pour mettre en lumière les réseaux d'acteurs et les types plus ou moins formels ou informels de coordination entre individus, entre entreprises ou au sein des entreprises, à l'instar des réseaux qui sont à la base de la création des marchés financiers et de leur fonctionnement (Albolafia, 1996), ou encore de la fixation des prix (Beckert, 2011).

Au-delà de ces travaux orientés vers l'« inscription sociale des marchés » et l'analyse des cadres relationnels, culturels et institutionnels de leur fonctionnement concret, d'autres sociologues, également nombreux, s'emploient à mettre en lumière des modalités de fonctionnement économique qui ne s'inscrivent pas dans l'orbite de la conception marchande, qu'il s'agisse d'études portant sur les secteurs économiques non marchands (économie sociale, économie solidaire, économie non monétaire, etc.) ou visant à saisir les modalités de coordination entre l'État, les marchés et ce « tiers secteur » (Laville et Cattani, 2006).

Une approche québécoise de la question des rapports entre économie et société, qui allie sociologie du travail, sociologie des organisations et sociologie économique, est aujourd'hui florissante. S'inspirant plus ou moins librement des travaux pionniers de Michel Freitag (1991), des sociologues comme Rolande Pinard (2000), Éric Pineault (2000), Marie-Pierre Boucher (2011), François L'Italien (2016), Maxime Ouellette (2016) ou Éric N. Duhaime (2016) mettent l'accent sur les modalités du fonctionnement du capitalisme financiarisé qui, en contradiction avec les théories économiques du marché, contribue à façonner une économie dominée par des puissances corporatives privées et une nouvelle forme de régulation dite « organisationnelle ».

En somme, lorsqu'elle se confronte aux faits économiques, l'objectif de la sociologie est de démontrer que ni le marché ni l'agent économique postulé par les courants dominants de la théorie économique ne sont transhistoriques et universels : ils n'existent, lorsqu'ils existent, qu'inscrits dans des réseaux d'interactions, d'institutions et d'organisations qui participent de leur explication. Les producteurs comme les consommateurs, les structures d'échange comme les prix, l'organisation du travail comme les formes de la concurrence, sont autant de constructions sociales. La croyance même en l'existence d'une rationalité économique est un produit de l'histoire et, pour l'individu qui l'adopte, le produit d'un processus de **socialisation** : on a pu montrer, par exemple, que les étudiants en sciences économiques sont plus enclins que les autres à adopter des comportements conformes à la théorie et que, plus globalement, l'étude des sciences économiques a un effet inhibiteur sur les comportements coopératifs (Ifcher et Zarghamee, 2016 ; Frank, Gilovich et Regan, 1993 ; Marwell et Ames, 1981). Ainsi, contre le modèle de l'*homo œconomicus*, Pierre Bourdieu dira qu'il revient à la sociologie de s'intéresser aux « structures sociales de l'économie » et d'analyser la manière par laquelle « le monde social est présent dans chaque action économique » (2000a).

Conception formelle contre *conception substantive*

Dans une perspective similaire, l'économiste et anthropologue Karl Polanyi (1957, 1944) distingue deux conceptions de l'économie : la conception formelle (ou *formaliste*) et la conception substantive (ou *substantiviste*).

La conception formelle de l'économie renvoie à l'étude de l'économie sous l'angle de la rareté des ressources, de l'illimitation des besoins et de la recherche des moyens les plus efficaces pour atteindre des fins alternatives. Formelle, cette conception l'est au sens précis qu'elle ne s'intéresse qu'à la *forme* du comportement : elle ne tient pas compte, dans l'explication des activités éco-

nomiques, du contenu même de l'activité (les notions de besoin, d'utilité ou de fin sont indéterminées), des relations sociales (normes, croyances, valeurs, etc.) et des **institutions**. Pour Polanyi, ce n'est pas sans raison que cette conception acquiert sa pleine expression au XIXe siècle : elle a été rendue possible par l'émergence d'une sphère d'activités dites « économiques », « désencastrée » des autres modalités de relations sociales, selon son expression, et mue par la logique de la coordination des intérêts individuels par le marché. Faisant fi des institutions politiques et juridiques qui étaient à la fois causes et conditions de la mise en place et du fonctionnement d'un marché dit « autorégulateur », les économistes ont érigé le comportement économique tel qu'il s'observe à peu près dans la sphère économique au rang de principe d'explication du comportement humain en général.

La conception substantive de l'économie, pour sa part, renvoie à l'ensemble des relations sociales et des institutions visant à satisfaire la nécessité collective d'assurer la subsistance. Encastrée dans des structures sociales propres à chaque société, les pratiques économiques sont ainsi comprises dans leur diversité : elles peuvent tantôt être immergées dans des actes rituels, tantôt se confondre avec les structures de la parenté, tantôt encore être indissociables d'une forme ou d'une autre d'autorité religieuse ou politique, etc. Cela n'exclut pas la prise en compte de pratiques marchandes, mais l'on constate alors que, dans la majorité des sociétés, le marché n'est qu'une modalité d'allocation des ressources parmi d'autres (et rarement la principale), tandis que, même dans une économie dite « de marché », ce dernier est loin d'avoir l'autonomie qu'on lui suppose. D'ailleurs, quand les économistes en général imaginent trois possibilités (l'économie de marché, l'économie mixte et l'économie planifiée), Polanyi estime qu'il en existe seulement deux, avec d'innombrables variations historiques : les cas, plus nombreux, où la société subordonne l'économie (« société avec marché »), et les cas, plus rares, où l'économie subordonne la société (« société de marché »).

La conception substantive de l'économie permet de concevoir l'ensemble des différents modes de subsistance (chasse-cueillette, horticulture, agriculture, pastoralisme, etc.) et des différentes modalités de l'échange (réciprocité, redistribution, marché) qui ont pu et peuvent encore exister et cohabiter dans l'histoire de l'humanité. Tout l'enjeu est de comprendre les différentes formes d'intégration ou d'encastrement de l'économie dans la société. C'est d'ailleurs en se fondant sur une conception de ce type que des courants hétérodoxes en sciences économiques (théorie de la régulation, économie institutionnelle, économie des conventions, etc.), ainsi que des perspectives proprement sociologiques de l'économie, ont pu s'affirmer au XXe siècle, en grande partie par opposition au modèle de l'*homo œconomicus* qui se dégage de la conception formelle de l'économie.

41 Les deux conceptions de l'économie, selon Karl Polanyi

CONCEPTION FORMELLE (OU *FORMALISTE*)	CONCEPTION SUBSTANTIVE (OU *SUBSTANTIVISTE*)
Étude de l'activité économique sous l'angle abstrait de l'illimitation des besoins, de la rareté des ressources et d'un calcul de l'efficacité de l'ajustement des moyens en vue d'une fin.	Étude des relations sociales et des institutions visant à satisfaire la nécessité collective d'assurer la subsistance.

En tout état de cause, ce qui ressort de ces distinctions (oïkonomia/chrématistique ; conception formelle/conception substantive), c'est que ce que nous entendons aujourd'hui par « économie » est une invention historique récente, contemporaine du déploiement de la **modernité** et de ses principales institutions (État, droit de propriété, marché national, etc.), et que sa définition continue d'être l'objet d'un débat entre les disciplines et les courants théoriques.

LA CHRÉMATISTIQUE GÉNÉRALISÉE : LA SOCIÉTÉ MENACÉE PAR L'ÉCONOMIE

À l'ère de la **globalisation** et de l'idéologie **néolibérale** qui l'accompagne, plusieurs sociologues analysent la menace que fait peser sur la société elle-même le déploiement d'une « chrématistique généralisée ». Selon eux, lorsque l'**État** n'est plus conçu que comme un organe de promotion du marché qui doit lui-même se soumettre à une logique de maximisation, que la santé, l'éducation, la culture, le vivant, etc., ne sont plus

compris que comme des objets de commerce comme les autres, que les êtres humains sont réduits au statut de « ressources humaines » et que même la catastrophe écologique produite par la dynamique de l'accumulation du capital est intégrée à la régulation marchande sous la forme d'une « bourse du carbone » permettant de monnayer les droits de polluer, par exemple, il semble que plus rien n'échappe à l'emprise de la logique capitaliste de la marchandisation. Par exemple, le sociologue Jacques Mascotto (2014) soutient que le capitalisme n'est plus aujourd'hui engagé dans une logique de domination, mais de destruction des sociétés, afin de ne plus laisser d'autres espaces normatifs que celui de l'échange marchand : tout ce qui relève de la **solidarité sociale** s'en trouve pulvérisé. Ainsi s'engagent de virulents débats sur la possibilité ou non de moraliser le capitalisme ou de subordonner l'économie à des finalités sociales et **écologiques** visant le bien commun (Dardot et Laval, 2014 ; Salmon, 2007 ; Colonomos, 2007).

Éducation

NOTIONS RELIÉES > **agent de socialisation** (P. 42) / **bourgeoisie/prolétariat** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **classe sociale** (P. 66) / **contrôle social** (P. 73) / **culture** (P. 77) / **élite** (P. 115) / **inégalités sociales** (P. 161) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **socialisation** (P. 231)

L'éducation est la transmission de la **culture** qui assure l'ordre social ; elle renvoie au processus de **socialisation**. L'étude de l'éducation est généralement associée à celle des systèmes formels d'enseignement, celle qui s'exerce dans les institutions scolaires (ministères, départements de pédagogie et d'enseignement, et établissements d'enseignement). En effet, l'éducation, activité autrefois assumée par la famille, puis par l'Église, est devenue l'une des principales fonctions de l'État moderne.

Les systèmes d'enseignement ont connu un essor sans précédent sur le plan démographique et sur le plan de la diversité des programmes (diversification fonctionnelle des établissements et diversification des niveaux d'enseignement). L'éducation est un enjeu politique ; des groupes sociaux tentent d'orienter le système d'enseignement selon leurs positions idéologiques particulières. Par exemple, au Québec, les institutions financières jouent depuis quelques années de leur influence pour que la finance et l'économie soient inscrites de nouveau au programme des études secondaires (Pailliez, 2011). De même, un débat important porte sur la question de l'instauration de cours d'éthique et culture religieuse. Doit-on ou non enseigner la religion, ou les religions, à l'école ? Si oui, selon quelles perspectives ? Toutes ces questions font l'objet d'âpres controverses.

L'étude sociologique de l'enseignement remonte à Durkheim, mais elle n'a pris son essor que bien plus tard (notamment avec Waller, en 1932). Son plein épanouissement survient dans les années 1950, avec Gurvitch, Clark, Dahlke, Lloyd Warner, Coleman, Jencks, puis Bourdieu et Passeron, Baudelot et Establet. Depuis la seconde moitié du xxe siècle, les sociologues de l'éducation s'intéressent notamment au rôle de l'éducation formelle dans la reproduction de l'ordre social, et ils se demandent si l'école permet l'égalité des chances (conception libérale) ou si, au contraire, elle constitue un système de production et de reproduction des différences et des **inégalités sociales**.

42 Quelques jalons de l'histoire de l'éducation au Québec

L'éducation est au cœur des enjeux politiques, économiques et culturels d'une collectivité. Quelques jalons de l'histoire de l'éducation au Québec l'illustrent à merveille.

La Nouvelle-France et la christianisation

Si pendant ses 150 ans d'existence la Nouvelle-France n'a pas à proprement parler de système d'éducation, les communautés religieuses n'en entreprennent pas moins rapidement de transmettre formellement valeurs et connaissances, par-delà ce que fait déjà la famille dans ce domaine. L'enjeu était d'assurer le **contrôle social** par la christianisation des populations, notamment autochtones, et de répondre à certains besoins criants. De nombreuses paroisses sont ainsi dotées d'une école, et deux écoles d'arts et métiers sont ouvertes dans la colonie. La fréquentation scolaire était faible, l'analphabétisme n'étant pas un handicap social à cette époque, et, pour une grande part, l'apprentissage se faisait dans la famille ou auprès d'un maître artisan. D'autres enjeux resteront longtemps structurants dans la réalité scolaire québécoise, notamment l'accès différencié aux études entre les **élites** et la majorité de la population, et le préjugé défavorable à l'égard de la scolarisation féminine. Mais, finalement, malgré la faiblesse de la colonie, le taux d'alphabétisation n'était pas particulièrement plus faible qu'en métropole (Dufour, 1997).

La conquête anglaise et la volonté d'assimilation

Les historiens ne s'entendent pas sur les effets de la conquête anglaise de la Nouvelle-France. Pour les uns, le changement de source du pouvoir imposa le « purgatoire de l'ignorance » à la société française établie sur les rives du Saint-Laurent (Lemelin et Marcil, 1999). Pour les autres, la régression de la fréquentation scolaire est plutôt imputable à une transformation des modes de vie, le repli rural et l'agriculture ne favorisant pas la scolarisation (Charland, 2005). Néanmoins, deux grands constats s'imposent pour la période qui va de 1760 aux années 1820. D'une part, la portion de la population alphabétisée recule nettement : on estime qu'à peine 3 % des 450 000 francophones savaient lire et écrire en 1825. C'est que les communautés religieuses manquaient de ressources, avaient peine à recruter et se voyaient imposer un ensemble de restrictions par le nouveau pouvoir britannique. D'autre part, ce nouveau pouvoir essaie à plusieurs reprises de mettre en place un système d'éducation publique et d'imposer des écoles anglaises, ce à quoi l'Église catholique s'oppose, car elle craint tout autant la propagation de la langue anglaise que celle des idées protestantes. La **bourgeoisie** anglophone voyait d'un bon œil la contribution de l'éducation au progrès économique, point de vue que ne partageaient pas les élites francophones : les projets d'écoles royales furent contestés ou littéralement boudés (Graveline, 2007).

Les XIXe et XXe siècles : entre religion et industrialisation

Du « rêve brisé de l'école laïque », entre les années 1830 et 1870, au « règne d'airain de l'Église catholique », à partir des années 1870 et jusqu'aux grandes réformes des années 1960, la deuxième moitié du XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle voient se mettre en place un système d'éducation permanent, déchiré par des débats virulents concernant le sens de l'éducation à promouvoir (Graveline, 2007). Surviennent alors plusieurs épisodes d'affrontement entre tenants laïques d'un système d'enseignement visant à inculquer les valeurs libérales accompagnant la montée de l'industrialisation (discipline, habitude de travail, etc.) et tenants conservateurs d'une école fondée sur le respect des valeurs religieuses (foi, famille, etc.).

La « guerre des éteignoirs », dans les années 1840-1850, est l'épisode le plus marquant : face aux projets des autorités gouvernementales de mettre en place des écoles permettant une instruction généralisée, les populations, menées par les élites seigneuriales, se révoltèrent contre les taxes scolaires (Charland, 2000). Quelques décennies plus tard, l'État se désengagea de l'éducation, laissant aux Églises le soin de prendre en charge un système scolaire désormais séparé entre deux communautés linguistiques et religieuses, anglophone et protestante d'un côté, francophone et catholique de l'autre.

Au terme de cette période, si la scolarisation a progressé continument sous la pression des nécessités économiques de formation de la main-d'œuvre, y compris dans l'agriculture (Hamel, 2000), l'accès à l'éducation est encore déterminé dans une large



mesure par la proximité ou l'éloignement, les écoles étant concentrées dans les milieux les plus urbanisés, et la **classe sociale** des individus. De même, la scolarisation reste très différenciée entre les garçons et les filles, à qui l'on réserve alors des écoles d'arts ménagers et qui n'accèdent que dans peu de cas aux niveaux supérieurs, même si la mainmise de l'Église catholique va de pair avec la féminisation du corps enseignant (Dufour et Dumont, 2004).

De la Révolution tranquille à aujourd'hui : laïcisation et démocratisation

Dans la foulée de la Révolution tranquille, en 1961, le gouvernement de Jean Lesage confie à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec le mandat de dresser un portrait de la situation et de proposer des solutions. Le rapport de la Commission, connu sous le nom de Rapport Parent, révèle non seulement une sous-scolarisation chronique chez les francophones, mais aussi l'inadaptation du programme aux exigences de la civilisation industrielle. Considérant l'enseignement comme un vecteur du développement individuel et collectif, le Rapport propose un ensemble de réformes ambitieuses. Parmi ses nombreuses recommandations figurent :

- La création d'un ministère de l'Éducation ;
- L'étatisation des écoles religieuses et la création des polyvalentes, afin de réunir sous le même toit la formation générale et la formation professionnelle de niveau secondaire ;
- La création des collèges d'enseignement général et professionnel (cégeps) comme tremplin aux études supérieures ;
- La mise en place d'un réseau d'universités (les Universités du Québec).

C'est ainsi que le système d'éducation tel que nous le connaissons aujourd'hui a été mis en place. Dans la foulée du Rapport Parent, des institutions scolaires publiques sont créées à travers tout le territoire québécois et l'âge de la scolarité obligatoire est porté à 16 ans afin d'assurer un accès généralisé à l'enseignement, ce qui contribue grandement à la **laïcisation** et à la démocratisation de l'éducation (Corbo, 2011).

Le résultat est éloquent : si à peine 13 % de la population québécoise obtenait un diplôme d'études secondaires en 1959, aujourd'hui, c'est à peu près la même proportion de la population des 25-64 ans qui n'a pas obtenu ce diplôme. Notons que si les filles ont dans une large mesure rattrapé les garçons en matière de scolarisation, les écarts entre les classes sociales, tant en matière de diplomation que de persistance aux études, continuent de jouer un rôle déterminant dans les **inégalités sociales**.

La société contemporaine et l'« économie du savoir » : vers la marchandisation de l'éducation ?

L'expression « économie du savoir » se répand dans les années 1990, à l'heure où un nombre croissant d'économies « reposent sur la production, la diffusion et l'utilisation du savoir et de l'information » (OCDE, 1996). Investissements massifs en recherche et développement, innovation technologique et quête d'une main-d'œuvre hautement qualifiée caractérisent ce type d'économie, au point que certains ont parlé de « **capitalisme** immatériel » ou de « capitalisme cognitif » (Moulier-Boutang, 2007 ; Gorz, 2003). Il en résulte de nouveaux enjeux pour le système d'éducation.

Pour les uns, l'éducation est un investissement individuel et collectif dans le « capital humain » (Lemelin, 1998). Partant, il faut insuffler davantage de concurrence dans les systèmes d'enseignement, entre autres en soutenant le développement des écoles privées, privilégier les filières plus directement productives, notamment les formations techniques, et favoriser un système de recherche axé sur la contribution à la croissance économique. Pour les autres, l'« économie du savoir » est un vaste processus de « détournement » de l'éducation à des fins commerciales, qui en néglige les aspects d'émancipation individuelle et sociale et qui, par le fait même, menace les capacités réflexives et critiques de la culture (Martin et Ouellet, 2011). La problématique se résume à la question suivante : l'éducation est-elle une marchandise et, si oui, à quel prix ?

Élite

NOTIONS RELIÉES > **bourgeoisie/prolétariat** (P. 47) / **champ** (P. 58) / **changement social** (P. 61) / **classe sociale** (P. 66) / **déterminisme social** (P. 89) / **économie** (P. 105) / **groupe** (P. 139) / **inégalités sociales** (P. 161) / **Marx, Karl** (P. 169) / **oligarchie** (P. 196) / **politique** (P. 201) / **pouvoir** (P. 209) / **réseaux** (P. 218) / **stratification sociale** (P. 245)

Les sociologues qui s'intéressent à la question des **inégalités sociales** et des rapports de **pouvoir** ne pouvaient se dispenser d'une réflexion sur ce que l'on appelle communément l'« élite », c'est-à-dire l'ensemble des individus ou des groupes qui occupent une place prééminente dans une société.

C'est à l'école de sociologie italienne, auxquels sont rattachés Gaetano Mosca, Wilfredo Pareto et Robert Michels, que l'on doit, au début du XXe siècle, les premiers travaux sur la question. Ils théorisent l'idée que, dans toute forme d'organisation sociale, il se constitue inévitablement une minorité qui occupe une position de supériorité. « Qui dit organisation, dit **oligarchie** », écrit R. Michels (1914). Opposés à la perspective sociologique adoptée par **Marx**, qui attribuait aux **classes sociales** dominées le rôle prédominant dans l'évolution historique, ils estiment que c'est l'élite (et non le **prolétariat**) qui est le principal acteur du **changement social**. Mais la possibilité même d'une « sociologie de l'élite » pose en soi des difficultés, ce qui soulève plusieurs questionnements et débats qui ont toujours cours.

ÉLITE ET SOCIOLOGIE : UNE AMBIGUÏTÉ NORMATIVE

La première difficulté rencontrée par les sociologues qui réfléchissent à l'existence de l'élite tient à une ambiguïté normative : la définition de l'élite implique des jugements de valeur, positifs ou négatifs, qui rendent difficile son étude objective. Les membres de l'élite sont-ils les meilleurs (auquel cas on sera porté à parler d'*aristocratie*), ou simplement le groupe select de ceux qui, nantis des ressources nécessaires à leur reconnaissance sociale, occupent une position supérieure (auquel cas on parlera plutôt d'*oligarchie*) ? En d'autres mots, la position de supériorité occupée par l'élite tient-elle à des qualités ou des aptitudes personnelles, ou à un arbitraire social fondé sur la reproduction des inégalités sociales ? Cette opposition transparaît jusque dans les termes utilisés pour penser le phénomène : alors que le terme « élite » a souvent une connotation positive (comme lorsqu'on fait référence au « sport d'élite »), l'adjectif « élitiste » a plutôt à une connotation négative qui heurte les sensibilités égalitaristes des sociétés démocratiques modernes (Heinich, 2004).

Selon qu'ils penchent d'un côté ou de l'autre, les sociologues sont portés à justifier l'existence de l'élite ou à la dénoncer. Pour les premiers, l'existence de l'élite est non seulement incontournable, mais souhaitable : les meilleurs, les plus compétents, les plus doués, etc., doivent diriger, organiser ou influencer le déroulement de la vie sociale. Pour les seconds, les critères d'excellence, de compétence, de douance, etc., au nom desquels certains individus ou groupes forment une élite, sont eux-mêmes le produit de discours visant à légitimer des inégalités sociales fondées sur des rapports de force.

Cette ambiguïté normative a d'ailleurs son pendant dans les jugements de valeur portés sur la *masse*, c'est-à-dire la notion opposée à celle d'élite. D'un côté, on peut comprendre la *masse* d'une manière purement numérique et neutre (la majorité des individus, ceux qui n'appartiennent pas à l'élite, ou l'ensemble statistique des individus dits « moyens »). D'un autre côté, cette opposition peut aussi être formulée d'une manière morale et négative, la *masse* faisant alors référence à l'ensemble des individus dépourvus d'excellence, de talent supérieur, de qualité particulière, etc.

CONCEPTION MONISTE ET CONCEPTION PLURALISTE : UNE ÉLITE OU DES ÉLITES ?

Au-delà de ces jugements de valeurs, les sociologues ont débattu et débattent encore d'une question fondamentale : existe-t-il une seule élite ou, particulièrement dans le contexte de sociétés marquées par un intense processus de différenciation sociale, l'élite se décline-t-elle au pluriel ? Existe-t-il *une* élite (conception moniste) ou *des* élites (conception pluraliste) ?

Cette difficulté apparaît déjà dans l'œuvre de Wilfredo Pareto, l'un des premiers sociologues à s'être intéressé

au sujet. En effet, sitôt après avoir défini l'élite comme « ceux qui ont les indices les plus élevés dans la branche où ils déploient leur activité », ce qui lui permet de concevoir une pluralité d'élites (allant de l'élite des brigands à celle des saints), il propose de distinguer « ceux qui, directement ou indirectement, jouent un rôle notable dans le gouvernement ». En faisant prévaloir le critère du pouvoir politique, il réserve alors le terme d'« élite gouvernementale » à ceux-ci, les autres formant « l'élite non gouvernementale » (Pareto, 1968).

Aujourd'hui même, les tenants de la conception moniste selon lesquels il existerait *une* élite surplombant l'ensemble des membres de la société s'intéressent presque exclusivement à la question du pouvoir politique (à l'inverse, la formule **altermondialiste** des 1 % les plus riches a un caractère exclusivement économique). On parle ainsi de l'élite dirigeante ou gouvernante, de la classe dirigeante ou, plus récemment, de la classe politique, définie comme le « groupe de personnes qui ont la responsabilité de la chose publique et qui sont directement impliquées dans la gouverne de l'État » (Boudreau et Perron, 2016). Cette conception a pour travers de passer sous silence le fait que la chose politique est très souvent orientée par les influences d'autres agents (économiques, sociaux, culturels, etc.) puissants ou prestigieux — « ceux qui ont les indices les plus élevés dans la branche où ils déploient leur activité ».

Pour leur part, les tenants de la conception pluraliste mettent l'accent sur la diversité des « branches d'activité » dans les sociétés modernes et contemporaines. Dans chacune d'elles se déclinent des hiérarchies distinctes, au sommet desquelles se trouve une strate supérieure : élite politique, élite économique, élite syndicale, élite scientifique, élite sportive, élite artistique, etc. Les sociologues insistent généralement sur les différents rapports que les élites entretiennent entre elles (coopération, compétition, neutralisation réciproque, etc.). Ce jeu de poids et de contrepoids entre les élites marquerait leur hétérogénéité et la renforcerait, ce qui constituerait un rempart pour la démocratie (Boudon et Bourricaud, 2004). Cependant, comme d'aucuns l'ont montré, il arrive dans certaines circonstances qu'apparaisse une coïncidence d'intérêts entre plusieurs de ces élites. Le sociologue John Porter, par exemple, a avancé le concept de « mosaïque verticale » pour décrire la société canadienne (1965).

L'analyse du sociologue américain C.W. Mills se situe à la croisée des conceptions moniste et pluraliste. Dans *L'Élite au pouvoir*, Mills reconnaît la diversité des élites, tout en constatant l'existence de liens solides entre les hautes élites issues des mondes politique, militaire et économique, ce qu'il nomme le « complexe militaro-industriel » — un complexe marqué par une connivence idéologique, des intérêts communs et une facilité de circulation entre chacun de ces mondes. Ainsi que Mills le démontre, ces « hommes d'origine et d'éducation similaires » partagent un style de vie qui les amène à se fréquenter et à se reconnaître : « peu à peu, tout le monde finit par rencontrer tout le monde, ou par connaître quelqu'un qui connaît quelqu'un qui connaît la personne en question » (Mills, 1969).

L'ÉLITE (OU LES ÉLITES) : CATÉGORIE SOCIALE OU GROUPE ?

Enfin, question fondamentale dont débattent les sociologues, l'élite (ou les élites) est-elle seulement une catégorie sociale, c'est-à-dire une construction statistique produite par l'observateur par le regroupement des strates supérieures de diverses hiérarchies fondées sur la richesse, la scolarité, le prestige, etc., ou est-elle un **groupe** à proprement parler, avec ses normes, ses croyances, ses valeurs, et donc une identité et un sentiment d'appartenance ? Dans le premier cas, l'élite (ou les élites) sera comprise comme un aspect de la théorie de la **stratification sociale**, alors que, dans le second, on privilégiera l'analyse des trajectoires sociales menant à la constitution de l'élite (ou des élites), des **réseaux** ainsi formés, des signes distinctifs servant d'identification au groupe et des discours autojustificateurs.

Dans tous les cas, les questionnements soulevés par la sociologie de l'élite (ou des élites) sont nombreux : Quels sont les critères d'appartenance, de sélection et de reproduction de l'élite analysée ? Quelle influence réelle telle ou telle élite possède-t-elle : influence politique ou économique, directe ou indirecte, influence liée à la propagation de modèles, d'idées, de valeurs, qui en fait une forme particulière de groupe de référence ? Enfin, l'existence d'une ou de plusieurs élites est-elle une menace pour la démocratie ou, au contraire, est-elle intrinsèque à la démocratie en tant que régime politique et en tant que forme de société (Coenen-Huther, 2004) ?

43 Esquisse de typologie des élites

TYPE D'ÉLITES	FONDEMENT DE LEUR AUTORITÉ/ INFLUENCE	EXEMPLES
Élites traditionnelles	**Tradition**, c'est-à-dire les normes, croyances et justifications de leur position dans un passé plus ou moins lointain ou légendaire.	Noblesse médiévale; chefs religieux; monarques (rois, raïs, émirs, empereurs, papes, dalaï-lamas, califes, etc.).
Élites politiques	Nomination ou élection, conformément aux lois en vigueur.	Président, premier ministre, ministres, députés, maires, conseillers municipaux, etc.
Élites scientifiques et technocratiques	Compétences reconnues et acceptées.	Haute fonction publique; haute direction des entreprises; universitaires de premier plan; experts, etc.
Élites économiques	Propriété des moyens de production ou de la richesse accumulée.	Grands propriétaires terriens, industriels, financiers, rentiers, etc.
Élites idéologiques	Capacité à représenter des idées, des croyances, etc., dont la diffusion oriente les jugements collectifs.	Chefs de mouvements religieux, sociaux ou politiques; leaders d'opinion; intellectuels; éditorialistes, etc.
Élites symboliques	Notoriété, exemplarité des comportements ou des performances, ou encore qualités personnelles socialement valorisées.	Autorités morales; artistes; vedettes populaires; sportifs professionnels, etc.

Source: Inspiré de Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale*, Ville LaSalle, Éditions Hurtubise HMH, 1992, p. 496-500.

Embourgeoisement

Voir Gentrification (P. 138)

Espace

NOTIONS RELIÉES > **capitalisme** (P. 51) / **contrôle social** (P. 73) / **déterritorialisation** (P. 89) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **écologie urbaine** (P. 101) / **interactionnisme symbolique** (P. 166) / **Marx, Karl** (P. 169) / **marxismes** (P. 171) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **morphologie sociale** (P. 187) / **ruralité** (P. 221) / **ségrégation** (P. 229) / **territoire** (P. 249) / **villes et urbanisation** (P. 255)

Du latin *spatium*, qui désignait à la fois une arène (ou un champ de course) et une durée, un laps de temps, le mot «espace» a des racines indo-européennes qui renvoient autant à l'idée de *limiter* (ou d'*enclore*) qu'à celle d'*ouvrir* (ou d'*étendre*). La notion implique donc un intervalle entre des choses, des êtres ou des évènements qui, rigoureusement, ne coïncident pas, et un mouvement qui déploie cet intervalle et le parcourt (Berque, 2000; Gould, 1981). À ce titre, ce sont les effets de la proximité et de la distance, de la concentration et de

la dispersion, de la fixité ou de la mobilité, non moins que leurs significations culturelles et politiques, qui ont attiré l'attention des sociologues sur cette dimension de la réalité humaine et sociale.

ESPACE ET SOCIÉTÉ : LES PERSPECTIVES SOCIOLOGIQUES

La sociologie classique

Dans ses travaux, Karl **Marx**, déjà, avait relevé l'importance que revêt la dimension spatiale dans l'avènement et le déploiement du **capitalisme**. Selon lui, le fait que la propriété privée (individuelle et exclusive) structure la société moderne implique un morcellement des espaces de vie et une abstraction de leur signification : la valeur d'une terre, par exemple, se résume de plus en plus à son prix. De même, porté par une expropriation sans précédent de la population paysanne et un intense processus de division du travail, le capitalisme alimente des flux de population toujours plus nombreux vers des centres urbains, d'où une opposition de plus en plus nette entre la ville et la campagne. Mais surtout, Marx montre qu'il existe un lien intime entre le développement capitaliste (la production pour le marché), l'innovation technologique (sur le plan des moyens de transport et de communication, notamment) et l'unification des espaces à l'échelle mondiale : « le capital tend, d'une part, [...] à abattre toutes les barrières spatiales qui s'opposent au trafic, c'est-à-dire à l'échange, et à conquérir la terre entière comme son marché ; il tend, d'autre part, à anéantir l'espace par le temps, c'est-à-dire à réduire à un minimum le temps que coûte le mouvement d'un lieu à un autre » (Marx, 1980).

Les divers courants marxistes approfondiront ces aspects. Par exemple, certains mettront l'accent sur l'expansion planétaire du capitalisme à travers la concurrence que se livrent les grandes puissances coloniales occidentales au XIXe siècle, ce que l'on nommera l'« impérialisme » (Lénine, 1916 ; Luxembourg, 1913). Dans le même ordre d'idées, d'autres décriront la dynamique du « développement inégal » que la division du travail implique tant à l'échelle des sociétés nationales qu'à l'échelle des rapports internationaux : ainsi, selon Eduardo Galeano « le sous-développement n'est pas une étape sur la voie du développement, mais sa conséquence » (1971). D'autres encore s'intéresseront au statut de l'espace et au fait qu'il a été réduit à n'être plus qu'une marchandise parmi d'autres (on achète ou on loue un terrain, un appartement, une place de stationnement, comme on le ferait d'une moto), ce qui, tendanciellement, lui ôte toute qualité particulière en tant que lieu d'attachement affectif pour les individus ou les groupes qui l'habitent. « L'échangeabilité d'un lieu, qui fait de lui une marchandise analogue à une quantité de sucre ou d'acier, exige qu'il soit comparable à d'autres lieux, et même à tous les lieux de même genre », écrit par exemple Henri Lefebvre (1972). Plus récemment, le géographe David Harvey (2010) a théorisé l'« accumulation par dépossession » : depuis ses origines, le capitalisme transforme la terre et l'activité humaine en ressources à exploiter sur une base privée et privative, processus qui se poursuit aujourd'hui par l'entremise des politiques néolibérales de privatisation qui accompagnent la **globalisation**. Ainsi, les individus, les communautés et les États se trouvent de plus en plus *dépossédés* de la maîtrise de leurs espaces de vie et de leurs **territoires**, au profit des grandes entreprises multinationales et des marchés boursiers.

La tradition sociologique issue de la pensée d'Émile **Durkheim** a également très tôt tenu compte de la notion d'espace dans l'explication des phénomènes sociaux. S'opposant au « déterminisme géographique », autrement dit la tendance à concevoir que la vie sociale s'explique par des facteurs tels que le climat, le relief, les frontières naturelles, etc., elle adopte une perspective fondée sur la **morphologie sociale**. Celle-ci, qui est à la fois la condition et le produit des relations sociales, renvoie à la question de la composition, de la concentration, de la forme et de la densité des relations sociales d'un groupe dans un espace donné.

La question de l'espace apparaît aussi dès les débuts de la sociologie américaine. Les sociologues de la première École de Chicago (1892-1950), confrontés à l'expansion spectaculaire des **villes** liée à des vagues d'immigration intérieure et extérieure, s'intéressent à ce qu'ils nomment l'« **écologie urbaine** ». Concevant la ville comme une « mosaïque de petits mondes », cette approche accorde une grande importance à la concurrence pour l'occupation de l'espace, à la mobilité résidentielle en tant qu'indicateur de la mobilité sociale et aux divers processus de désorganisation et de réorganisation produits par la distribution spatiale des groupes, des institutions et des fonctions sociales (Park, 1925).

Si la sociologie urbaine a donné lieu à de nombreuses études aux approches théoriques diversifiées, les sociologues se sont également très tôt intéressés aux phénomènes sociaux propres au monde de la campagne: forme et structure de la communauté villageoise, effets de l'industrialisation et de l'urbanisation, diversité des mondes ruraux comptent parmi les thèmes privilégiés des sociologues de la **ruralité**.

44 Les «territoires du moi», selon Goffman

Inspirés par les études éthologiques portant sur les comportements territoriaux des animaux, de nombreux chercheurs en sciences humaines ont analysé dans les années 1960-1970 les rapports entre l'être humain et l'espace. Intéressé par les rituels sociaux qui structurent les relations en face-à-face, l'une des figures de proue du courant de l'**interactionnisme symbolique**, Erving Goffman, a ainsi mené une réflexion sur les «territoires du moi» (1973). Comment, par des microstratégies du quotidien, les individus en interaction marquent-ils, respectent-ils ou, au contraire, violent-ils les conventions sociales associées aux distances acceptables ou à la possession d'un espace propre? Dans cette étude, Goffman distingue huit types de «territoires» (voir le tableau ci-dessous).

En se fondant sur les huit «territoires du moi» ainsi définis, Goffman met en lumière les «signes» (ou «marqueurs») qui servent à identifier ces différents espaces:

- les marqueurs centraux: les objets sciemment disposés au centre du territoire revendiqué, comme un sac sur une table à pique-nique, un manteau sur une chaise ou un verre sur le comptoir d'un bar;
- les marqueurs frontières: les objets utilisés pour distinguer deux territoires, comme la barre séparant dans les épiceries les clients successifs, les accoudoirs des sièges dans une salle de spectacle ou les haies entre les maisons;
- les marqueurs signets: les marques qui établissent la possession des objets, comme un nom écrit sur un vêtement, un panneau signalétique indiquant une propriété ou les logos des équipes sportives.

Enfin, Goffman ne manque pas de souligner qu'il est important, lorsqu'on analyse les modalités des interactions sociales dans leur rapport à l'espace, de prendre en compte le statut social, les normes culturelles intériorisées et les contextes sociaux. Ainsi, note-t-il, les gens qui ont un statut social jugé supérieur marquent généralement des espaces plus vastes et sont plus enclins à marquer avec ostentation, par des objets, les espaces revendiqués. Autre exemple, selon les groupes culturels, les distances acceptables ou les parties du corps exposés ou tabous diffèrent. Enfin, selon les milieux sociaux, urbain ou rural par exemple, le caractère intrusif ou non de certains gestes ou regards varie considérablement, tout comme les objets disposés pour marquer son territoire: dans une ville densément peuplée, où nous sommes appelés à croiser davantage d'étrangers, nous serions plus enclins à céder du territoire ou à nous satisfaire d'un espace plus limité.

Les huit types de territoires du moi, selon Edwin Goffman

TYPES DE TERRITOIRES	EXEMPLES DE TERRITOIRES	EXEMPLES DE MICROSTRATÉGIES À L'ŒUVRE
1) Les espaces personnels	• Ascenseur ou autobus bondé • File d'attente	En fonction de leur ordre d'arrivée ou de leur nombre, les individus se disposent les uns par rapport aux autres afin de maintenir une distance qui ne puisse être interprétée ni comme envahissante ni comme dédaigneuse à l'égard d'autrui, de fuir la situation par le regard ou d'éviter les contacts.

2) Les places	• Salle de classe • Table à manger • Bureau entouré de chaises • Plage où sont disposées des chaises longues	Les places finissent par être revendiquées par certains individus ou marquées par des objets laissés sur place. La violation de ces stratégies d'appropriation crée un certain malaise.
3) Les espaces utiles	• Pièce où quelqu'un regarde la télévision • Couloir où discute un petit groupe • Trottoir où déambule un individu	Une petite valse invisible s'exécute pour éviter d'empiéter sur l'espace nécessaire au déroulement de la situation.
4) Les tours	• Salle d'attente • Queue à l'épicerie • Autobus dont plusieurs personnes s'apprêtent à sortir	Des barrières, parfois physiques, parfois invisibles, des façons d'orienter son corps ou de maintenir une distance relative permettent d'éviter les regards intrusifs.
5) Les enveloppes corporelles	• Transports en commun • Toilettes publiques • Lieux propices à une extrême proximité	Les individus évitent certains contacts ou regards. Par exemple, dans l'autobus, ils se touchent plus volontiers les coudes que les parties intimes. En utilisant les urinoirs, les hommes regardent droit devant eux.
6) Les territoires de possession	• Situations où différents individus ou groupes d'individus occupent un même espace	Un individu ou un groupe dispose ici et là des effets personnels tels qu'une veste, un sac, un paquet de cigarettes ou un foulard afin de marquer un espace propre. Ces espaces sont contournés par les autres au même titre que leur propriétaire.
7) Les réserves d'information	• Contenu des poches • Sac à main • Boîte aux lettres	Ces réserves d'information, tout comme certaines informations jugées personnelles (prénom, âge, etc.), sont l'objet d'une grande discrétion, et leur dévoilement ne peut se faire qu'avec le consentement de la personne.
8) Les domaines réservés à la conversation	• Situations où des individus ou des groupes discutent entre eux	Les individus cherchent à contrôler qui peut les interpeller et à quel propos. Ils peuvent vouloir préserver certains contenus de leur conversation contre l'intrusion ou l'indiscrétion d'autres individus. Ainsi, lors d'une conversation privée, on se rapprochera, on chuchotera.

La sociologie contemporaine

Outre ces objets d'étude classiques, qui continuent à intéresser les sociologues, les rapports entre « espace » et « société » ont suscité des interrogations de plus en plus diversifiées au cours du siècle dernier.

Par exemple, on s'est demandé dans quelle mesure l'organisation de l'espace, à différentes échelles, constitue un véritable mécanisme de **contrôle social**. Dans cette perspective, de nombreux auteurs ont montré comment les diverses entreprises de colonisation européenne ont restructuré les espaces colonisés afin de façonner les comportements des groupes dominés. Du déménagement forcé dans des villages à l'européenne des populations amazoniennes bororos, dont les campements traditionnels avaient une structure concentrique renvoyant tant à l'organisation sociale en deux moitiés qu'à la conception du cosmos (Lévi-Strauss, 1955), au démembrement des propriétés patrimoniales et communales des paysans algériens au profit de la propriété privée et au « déracinement » des populations rurales sous la colonisation française (Bourdieu et Sayad, 1964), nombreuses sont les illustrations de ce procédé de domination sociale *sur* et *par* l'espace. De la Nouvelle-France au Canada contemporain, l'histoire de ce qu'on appelle aujourd'hui le Québec en constitue aussi un exemple éloquent : à travers les nouveaux noms donnés aux lieux, la structuration seigneuriale puis municipale des espaces et la concentration des populations autochtones dans des réserves, la construction de l'État a non seulement dépossédé les nations amérindiennes de la maîtrise de leurs espaces de vie, elle a contribué à générer de nouvelles manières de vivre et de se représenter ces espaces (Courville, 2001). Des procédés similaires ont été employés dans le contexte de la modernisation des sociétés urbanisées, qu'il s'agisse de détruire des quartiers ouvriers jugés dangereux ou de refaçonner le paysage urbain de manière à éviter les espaces de rassemblement pouvant donner lieu à des débordements politiques tels que des manifestations ou des émeutes (Ségaud, 2007).

D'autres sociologues se sont plutôt intéressés à la structuration des espaces de vie, domestiques ou institutionnels, et à leur implication dans le contrôle des comportements. En analysant la naissance et la généralisation de la prison comme espace d'enfermement dans *Surveiller et punir* (1975), Michel Foucault a mis en lumière une nouvelle modalité de la domination, la « discipline », qui, selon lui, procède à une normalisation des comportements par le biais de divers procédés de répartition des individus dans l'espace (rang, clôture, quadrillage, zonage fonctionnel, etc.). Avec la généralisation de ces méthodes (dans les pensionnats, les écoles, les casernes, les manufactures, etc.), la disposition des espaces décourage certains comportements et en prescrit d'autres. Pensons à la disposition courante d'une salle de classe : des élèves assis côte à côte, en rangées finement alignées, isolés chacun à leur bureau respectif (ou dans l'anonymat d'un auditorium), face à un enseignant, se tenant devant eux. N'est-ce pas une traduction spatiale éloquente du monopole professoral de la parole autorisée propre à l'école moderne ?

« L'organisation de l'espace, écrit en ce sens Danièle Loschak (1978), en même temps qu'elle reflète la finalité du contrôle social, [...] concourt à assurer l'efficacité de ce contrôle. » De nombreux objets d'analyse sociologique nourrissent aujourd'hui une vaste réflexion sur la normalisation des comportements par l'espace : renforcement des frontières, érection de multiples murs et diversification des procédés de **ségrégation** ; techniques de contrôle de la mobilité, dispositifs de vidéosurveillance ou usage de la géolocalisation ; effets de l'aménagement des villes, du mobilier urbain (parc, routes, etc.) ou de la structuration des espaces quotidiens en tout genre (de bureau, résidentiels, commerciaux ou autres) (Edelman, 2012 ; Pélegrin-Genel, 2010 ; Brown, 2009).

Sans nier le contrôle social résultant de la disposition des espaces, certains sociologues s'intéressent à l'espace en ce qu'il témoigne des modes d'intégration et de régulation de la société. Dans *Architecture et société* (1992), par exemple, le sociologue Michel Freitag met en parallèle les transformations des styles architecturaux et l'organisation globale des sociétés. L'architecture, comprise comme la totalité de l'environnement bâti, constitue un double processus d'« humanisation de la nature » et de « matérialisation de la société » par lesquels « la société se rend visible à elle-même » : « C'est la production concrète, effective, pratique de l'espace de la culture et de la norme au sein de la nature. » Ainsi, la verticalité de la cathédrale dans la ville médiévale fortifiée, découverte aux carrefours de rues curvilignes, exprime un « au-delà sacré » et le désigne aux regards, alors que le centre commercial contemporain, implanté

en périphérie de centres urbains rectilignes, isolé par un vaste stationnement, dépourvu de fenêtres et d'artifices architecturaux, témoigne plutôt d'une forme d'indifférence au paysage et de repli sur le strict univers de la consommation.

Au bout du compte, l'enjeu de nombreux courants contemporains de la sociologie n'est pas d'analyser les rapports entre «société» et «espace» comme si ce dernier constituait un vide que rempliraient les activités humaines et les institutions, mais de saisir l'espace comme le champ de déploiement de la vie sociale. L'espace est plus qu'un contenant sans contenu qu'il resterait à occuper et à aménager: certains parlent, en ce sens, de production de l'espace ou de «spatialisation», et s'emploient à déterminer les modes de spatialisation propres à différents types de société (Ledrut, 1990; Isnard, 1978; Lefebvre, 1976).

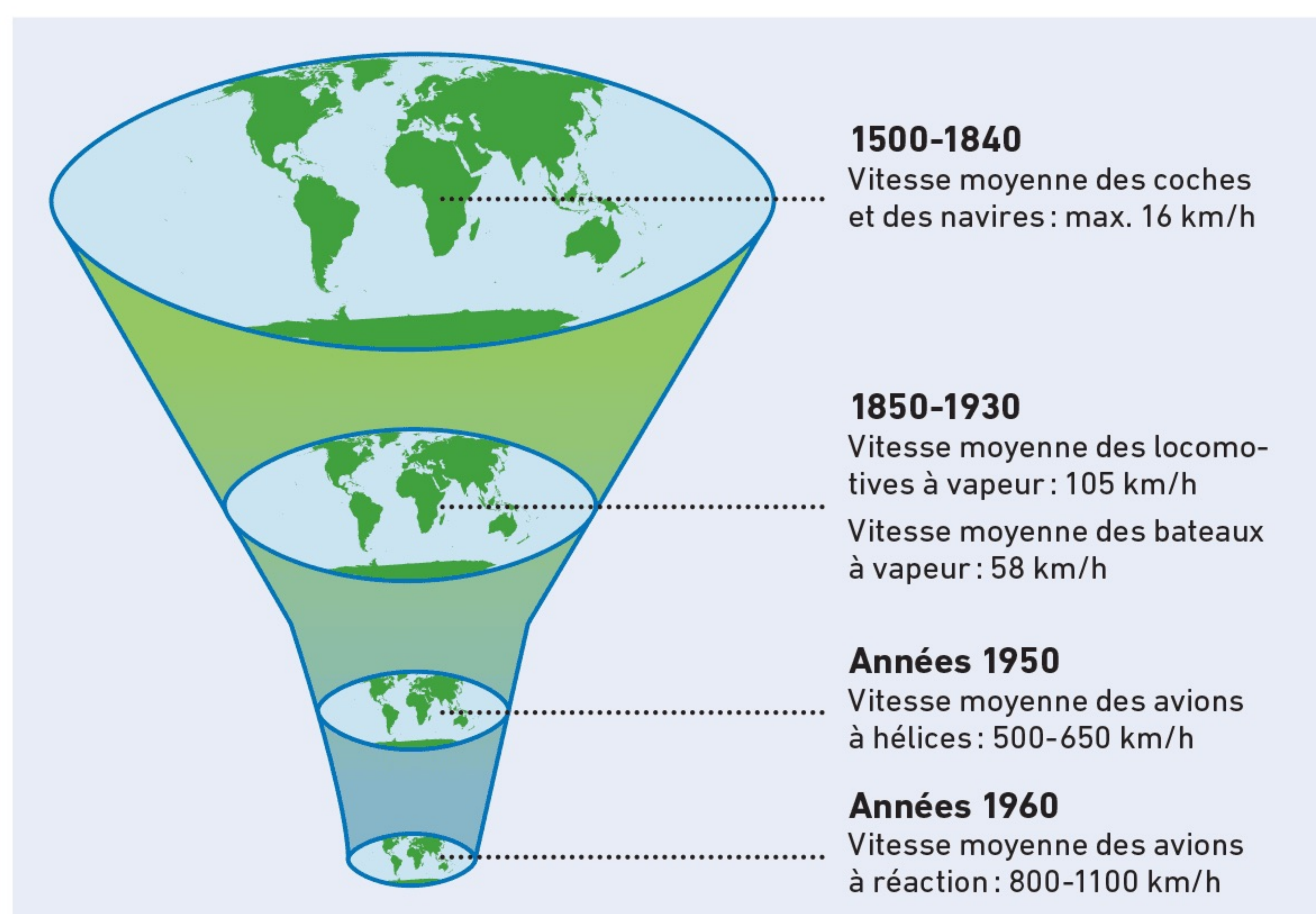
LA POSTMODERNITÉ ET LES TRANSFORMATIONS DE L'ESPACE

Si les sociologues ne s'entendent pas tous quant à l'interprétation des grandes transformations sociales qui ont abouti à cette nouvelle forme de société qu'est la société **postmoderne**, l'idée suivante fait tout de même consensus: ces changements sociaux ont bouleversé en profondeur notre expérience de l'espace.

Pour les uns, c'est le phénomène de la «distanciation spatiotemporelle» (Giddens, 1994) dans le contexte de l'émergence d'un «espace des flux» (Castells, 2001) qui s'impose à l'analyse. Avec l'allongement des chaînes d'interdépendance lié au phénomène de la mondialisation, ainsi que la constitution de réseaux économiques planétaires de production et de commercialisation liée au phénomène de la globalisation, la vie sociale se déploie de moins en moins à l'échelle des relations de proximité, dans l'horizon plus ou moins immédiat de nos rapports directs à autrui. Désormais, grâce à la télévision ou à nos habitudes de consommation, par exemple, des phénomènes lointains s'imposent jusque dans nos foyers ou notre assiette. Lorsque nous discutons d'un tremblement de terre qui dévaste Haïti ou d'un tsunami qui frappe le Japon, tout en dégustant du pak-choï, il semble loin, en effet, le temps où seuls les évènements de notre paroisse nous interpellaient!

Ce phénomène majeur de notre époque, d'autres l'interprètent en termes de «compression de l'espace-temps» (Harvey, 1989). L'idée selon laquelle l'espace et le temps cessent d'être représentés et vécus comme des obstacles n'est pas récente: nous voilà à l'époque de l'«anéantissement final de l'espace et de la distance», pronostiquait un article du journal britannique le *Quaterly Review* en... 1839! Née avec l'avènement du chemin de fer, du télégraphe, puis de la radio, cette idée se renforce aujourd'hui grâce à des moyens de transport et de communication encore plus performants (de l'avion à réaction à Internet). Si le monde avait semblé s'agrandir démesurément avec les grandes découvertes du XV[e] siècle, il semble désormais se rétrécir parce que les distances peuvent être franchies en un temps de plus en plus court. Par exemple, il a fallu autant de temps à Napoléon pour traverser l'Europe à cheval en 1812 qu'il en aurait fallu à un empereur romain 1 500 ans plus tôt, soit 75 jours environ; il suffit aujourd'hui de 38 heures pour aller de Paris à Moscou en train, de 4 heures pour le faire en avion, et l'on communique entre ces deux villes de façon instantanée.

45 Le phénomène de la «compression de l'espace-temps»: rétrécissement de l'espace et accélération du temps



Source: David Harvey, *The condition of postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell Publishing, 1989, dans Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010, p. 129.

État

NOTIONS RELIÉES > **citoyenneté** (P. 64) / **contrôle social** (P. 73) / **démocratie** (P. 82) / **déterritorialisation** (P. 89) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **espace** (P. 117) / **individualisme** (P. 157) / **institution** (P. 163) / **légitimité** (P. 167) / **Marx, Karl** (P. 169) / **modernité** (P. 181) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **nation/ nationalisme** (P. 191) / **néolibéralisme** (P. 193) / **politique** (P. 201) / **pouvoir** (P. 209) / **révolution** (P. 219) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **territoire** (P. 249) / **totalitarisme** (P. 251) / **Weber, Max** (P. 260)

L'État est un ensemble d'institutions politiques, juridiques et administratives, impersonnelles et reconnues comme légitimes, qui régulent la vie d'un groupement humain sur un **territoire** donné. En ce sens, on peut le définir comme un « appareil institutionnel au travers duquel une communauté **politique** a prise sur son organisation d'ensemble » (Gauchet, 2017). Pour ce faire, l'État revendique trois monopoles : le monopole du droit, le monopole de la violence légitime et le monopole de l'allégeance politique.

Cette définition classique de l'État montre à quel point l'État est un phénomène moderne. Cela ne signifie pas que les sociétés prémodernes étaient dépourvues d'institutions politiques (chefferie, empire, royauté, etc.), mais celles-ci, souvent indissociables des personnes qui les incarnaient, ne pouvaient pas prétendre à l'exclusivité en matière de droit, de violence légitime et d'allégeance politique. Ce n'est pas dire, non plus, que l'État est apparu subitement : comme toute chose dans le monde social, l'État moderne a une histoire. Ainsi, on a pu parler d'« État archaïque » ou d'« État traditionnel » pour faire référence aux cités-États mésopotamiennes, aux empires égyptien, chinois, romain ou, plus récemment, aztèque ou inca, ou encore à divers royaumes africains ou européens, par exemple. En effet, dans tous ces cas, une structure politique relativement autonome, disposant de ses commis et d'une capacité à prélever un impôt, régule et structure la vie des communautés qui sont sous son emprise en faisant usage d'un pouvoir de coercition sur des groupes dominés (Balandier, 1967 ; Rivière, 2000). Néanmoins, parce qu'il était intimement lié à la personne et à la famille du monarque ou de l'empereur, le caractère « autonome » de la structure politique était tout relatif, et les particularismes communautaires, voire les attachements locaux, menaçaient continuellement de faire éclater les unités politiques en formation. Seules, peut-être, les cités-États grecques rassemblaient des caractéristiques proches de la notion d'État moderne (Hansen, 2001).

46 Les trois monopoles de l'État

Monopole du droit	Par opposition à la multiplicité des coutumes en usage et afin de séparer le pouvoir civil du pouvoir religieux, l'État revendique l'exclusivité lorsqu'il s'agit de *faire les lois* (pouvoir législatif), d'*exécuter les lois* (pouvoir exécutif) et de *rendre la justice* (pouvoir judiciaire). En ce sens, l'État est l'**institution** chargée du **contrôle social** formel.
Monopole de la violence légitime	Par opposition au droit de vengeance et à l'usage privé de la contrainte physique, l'État revendique l'exclusivité de la **légitimité** en matière d'usage de la violence par des organisations comme la police et l'armée.
Monopole de l'allégeance (ou de l'identité) politique	Par opposition aux divers particularismes identitaires des différentes **communautés** qui le composent, l'État s'est constitué en définissant les individus et les groupes auxquels ces divers monopoles s'appliquent. On peut ainsi dire que l'État est l'un des principaux rouages de la formation de la **nation** en tant que communauté politique.

47 Les pères fondateurs de la sociologie et l'État

KARL MARX	Produit de l'antagonisme entre les classes sociales, l'État est l'organe dirigeant issu de la société, mais qui se superpose à elle afin de fixer dans des codes de lois les rapports de domination et d'exploitation. En ce sens, l'État moderne (aussi nommé État libéral, capitaliste ou bourgeois) est conçu comme un instrument de la domination de classe en se faisant le représentant des intérêts de la bourgeoisie. Pour cette raison, Marx plaide pour l'abolition de la société de classe et, donc, de l'État, c'est-à-dire pour l'abolition de la séparation entre les sphères politique et économique (Engels, 1975).
ÉMILE DURKHEIM	« Cerveau social » et « centre organisateur » de la société, l'État est une institution fondamentale des sociétés fondées sur la solidarité organique. En plus de garantir les libertés individuelles qui surgissent de concert avec l'affaiblissement des groupes primaires, l'État régule, c'est-à-dire qu'il coordonne et réglemente, les rapports sociaux et permet l'émergence de représentations collectives qui transcendent les groupes et sous-groupes qui composent les sociétés politiques (Durkheim, 2003).
MAX WEBER	En insistant particulièrement sur son aspect bureaucratique, Weber définit l'État comme « une entreprise politique à caractère institutionnel lorsque et en tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime ». En ce sens, l'État est l'institution qui réglemente et administre les lois tout en soumettant ses commis eux-mêmes (politiciens et fonctionnaires) aux lois en vigueur sur le territoire qu'il domine (Weber, 1995).

L'ÉTAT MODERNE ET LA VIE SOCIALE : DE L'ÉTAT LIBÉRAL À L'ÉTAT-PROVIDENCE

La plupart des historiens et sociologues s'entendent aujourd'hui pour comprendre la genèse de l'État moderne comme un processus complexe et non linéaire qui, en Europe, du XIIIe siècle au XVIIe siècle, a abouti à la mise en place de structures étatiques en mesure d'unifier de vastes royaumes sous une même autorité politique (Bourdieu, 2012 ; Genet, 1990 ; Élias, 1975). À ce modèle d'États, qualifiés de « monarchiques », de « dynastiques » ou d'« absolutistes », a succédé, aux XVIIIe et XIXe siècles, après les grandes révolutions politiques du XVIIIe siècle et leurs suites, ce qu'on a appelé l'« État gendarme » ou l'« État minimal ». Fondé sur une conception libérale reposant sur les libertés individuelles, cet État gendarme avait pour fonction principale de garantir la propriété privée et de la protéger. D'ailleurs, l'État libéral était une **démocratie** censitaire : les droits politiques n'étaient reconnus qu'aux hommes propriétaires, en mesure d'acquitter un *cens*, autrement dit un impôt.

Mais l'un des phénomènes majeurs de la fin du XIXe siècle et du XXe siècle, c'est l'extension des champs d'activité de l'État. Avec l'effritement des liens sociaux traditionnels, qui s'accélère dans le contexte de l'industrialisation capitaliste et de l'urbanisation, ainsi qu'avec la montée en puissance tant des revendications des **mouvements sociaux** ouvriers et féministes que des options politiques radicales (anarchisme, socialisme, communisme), l'État est appelé à jouer un rôle de plus en plus important dans la vie sociale et économique. On assiste ainsi à l'extension des droits civils et politiques à l'ensemble de la société (aux hommes non propriétaires, puis aux femmes et aux Autochtones dans un pays comme le Canada) ainsi qu'à la création de nouvelles catégories de droits, les droits sociaux et économiques. Lorsqu'il remplira progressivement des fonctions en matière de santé, d'éducation, de sécurité

du revenu, de soutien à l'activité économique, etc., on le qualifiera d'État-providence (État interventionniste ou État social) (Merrien et collab., 2004 ; Esping-Andersen, 1999 ; Ewald, 1996).

Fait à noter, la généralisation à l'échelle de la planète de ce mode d'organisation politique particulier qu'est l'État est due à la concurrence que se livrent les grands empires coloniaux du XIX[e] siècle et, surtout, aux mouvements de décolonisation du XX[e] siècle. Dans l'entre-deux-guerres, avec la Société des nations et l'affirmation du principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, puis à la suite de la création de l'Organisation des Nations unies, en 1945, on a assisté à la généralisation de ce modèle. Si toutes ne le firent pas, de nombreuses identités communautaires furent ainsi absorbées par un principe d'identité nationale greffée sur l'État, ou au contraire réclamèrent leur reconnaissance comme identité nationale propre, selon le principe « une nation, un État ». Avec pour résultat que près de 200 États se partagent aujourd'hui la planète et que les seuls terres émergées non intégrées stricto sensu à un État, l'Antarctique et les terres situées au sud du 60[e] parallèle sud, bénéficient de ce statut en vertu d'un traité de 1959, d'une convention de 1982 et d'un protocole de 1991, signés par… des États (Singaravélou, 2013 ; Anderson, 2002) !

L'ÉTAT AUJOURD'HUI

À l'heure actuelle, la situation de l'État est instable. Le phénomène de la **mondialisation** et de la **globalisation**, avec ce qu'il implique de flux économiques, d'information et de population, fragilise ses frontières, aussi bien physiques que sociales (nationalité). De même, la multiplication des acteurs internationaux participant de manière directe ou indirecte à la formulation des politiques nationales, par exemple les organisations internationales et les grandes firmes multinationales, contribue à affaiblir son monopole du droit. Pensons par exemple aux mécanismes de règlement des conflits, dans le cadre de l'Organisation mondiale du commerce (OMC), qui limitent le pouvoir législatif des États. Enfin, n'oublions pas les critiques dont l'État a fait l'objet avec l'essor du **néolibéralisme** et sa remise en cause de l'État-providence : face à ce modèle étatique jugé lourd, inefficace, fondé sur une hiérarchie rigide ne tenant pas compte des cas particuliers et soumise aux intérêts particuliers des politiciens ou des fonctionnaires, l'idéologie néolibérale favorise le modèle flexible du marché. Ce n'est pas sans engendrer une forme de désenchantement, voire un sentiment d'impuissance et une défiance qui concourent à une certaine désaffectation politique (notamment de la participation électorale).

Ethnie

NOTIONS RELIÉES > **croyance** (P. 75) / **culture** (P. 77) / **discrimination** (P. 94) / **domination** (P. 97) / **identité** (P. 148) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **politique** (P. 201) / **stéréotypes** (P. 244) / **tradition** (P. 252) / **Weber, Max** (P. 260)

Du grec *ethnos*, qui désignait les peuples non organisés en cités (en *polis*), la notion d'ethnie a gardé cette connotation de groupement social dépourvu d'expression **politique**, fondé sur une origine, une histoire et une **culture** communes. Dominique Schnapper (2003), par exemple, oppose le principe de l'identité ethnique, communautaire et culturelle, au principe de l'identité nationale, sociétale et politique.

La notion d'ethnie est introduite à l'époque moderne par Georges Vacher de Lapouge, un anthropologue français, darwiniste et tenant d'une théorie racialiste des peuples. Selon lui, les ethnies sont à la culture ce que les races sont à la biologie : l'ethnie renvoie en ce sens à une communauté linguistique et culturelle homogène et immuable, supposée correspondre à une nécessité ancrée dans la « nature humaine ». Selon certains auteurs, c'est sur cette base qu'une certaine ethnologie inventa, dans le contexte des empires coloniaux du XIX[e] siècle, un découpage, en grande partie arbitraire, des peuples non occidentaux en ethnies (Amselle et M'Bokolo, 2005).

La tradition anthropologique, qui hérite de ce vocable marqué par des connotations ouvertement racistes, est traversée d'un débat virulent entre des approches dites « naturalistes » (« essentialistes » ou « primordia-

listes») et des approches dites «constructivistes». Pour les uns, l'ethnie est une réalité naturelle, biologique; une essence immuable ancrée dans une communauté de sang primordiale, c'est-à-dire «primitive» ou «première». C'est ainsi que, sur la base d'une étude des traits culturels et morphologiques, par exemple, on se met à la recherche des groupes ethniques dans certaines régions du monde. Pour les autres, l'ethnie est une construction sociale-historique: le partage d'une langue, d'une religion, d'un espace de vie, de valeurs, de coutumes, d'habitudes, etc., s'inscrit dans une histoire toujours en train de se faire. Voir dans ce phénomène une construction sociale ne signifie pas que le groupe ethnique n'accorde pas une valeur *réelle* à sa propre existence; cela revient plutôt à dire que le récit des origines et les traditions réputées communément partagées sont des points d'ancrage de l'**identité** ethnique socialement construite. «Une fois "construites", les ethnies prennent une consistance très concrète pour ceux qui s'y reconnaissent», écrit en ce sens Fabietti (2009).

On parle aujourd'hui d'«ethnogenèse» pour décrire ce phénomène de construction sociale de l'identité ethnique. Les auteurs qui s'intéressent à cette question soulignent les enjeux politiques, idéologiques et économiques de ces constructions, qu'elles soient imposées ou endogènes. L'«ethnicisation» fait référence à des catégorisations de type ethnique, souvent artificielles, fondées sur des **stéréotypes**, voire sur des rapports de **domination**, tandis que le terme d'«ethnicité» désigne le phénomène d'identification à ces catégories construites (Poutignat et Streiff-Fenart, 2008).

Des trois pères fondateurs de la sociologie, c'est Max Weber qui s'est le plus particulièrement intéressé à la question de la communauté ethnique. L'intérêt de l'approche wébérienne est de deux ordres. D'une part, c'est sur elle que s'appuie la perspective constructiviste contemporaine. En effet, Weber conçoit l'ethnie comme un regroupement social fondé sur «une **croyance** subjective à une communauté d'origine», croyance reposant sur la conviction — nourrie de faits réels ou imaginaires, mais entretenue par une mémoire, des récits, des symboles, etc. — d'avoir les mêmes ancêtres et de partager en conséquence une **tradition**.

D'autre part, l'approche wébérienne est intéressante en ce qu'elle permet d'atténuer les oppositions souvent trop tranchées entre l'ethnie comprise comme communauté non politique et les groupements sociaux de nature politique. Pour Weber, en effet, l'identification à une communauté de culture et d'histoire est l'une des sources possibles des revendications à l'existence en tant que communauté politique, de la même façon que l'identification à une communauté politique est de nature à provoquer «la croyance à la vie commune ethnique» (Winter, 2004; Weber, 1995).

Ethnocentrisme

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **discrimination** (P. 94) / **domination** (P. 97) / **exclusion sociale** (P. 128) / **groupe** (P. 139) / **racisme** (P. 213)

L'ethnocentrisme est le fait d'établir une hiérarchie entre les **groupes** sociaux ou entre les **cultures** et de privilégier une population particulière (généralement la sienne) au détriment des autres. Selon Claude Lévi-Strauss (1952), l'ethnocentrisme «consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles morales, religieuses, sociales, esthétiques qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions».

Nous faisons preuve d'ethnocentrisme chaque fois que nous jugeons les pratiques et les coutumes des autres à l'aune des nôtres. L'évaluation d'une population en fonction de critères socioculturels provenant d'une autre population doit être distinguée du **racisme**, qui est une évaluation fondée sur la stricte hérédité. Mais, comme le racisme, l'ethnocentrisme tend à justifier la **domination**, la **discrimination** ou l'**exclusion** de certains groupes sociaux.

Évolutionnisme

NOTIONS RELIÉES > **changement social** (P. 61) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **ethnocentrisme** (P. 126) / **Marx, Karl** (P. 169) / **marxismes** (P. 171) / **relativisme culturel** (P. 215)

Née de la croyance typiquement moderne dans le progrès, l'idée d'évolution marque la réflexion philosophique sur l'avènement et le perfectionnement de la Raison aux XVIIe et XVIIIe siècles. Ce *premier évolutionnisme* met l'accent sur le progrès de la connaissance en tant que critère de l'amélioration de l'espèce humaine, et oppose les «sauvages» aux «civilisés» de la même manière que l'on oppose l'enfant à l'adulte.

Puis, un *deuxième évolutionnisme* s'impose dans les diverses sciences au XIXe siècle. Dans les sciences de la nature, l'évolutionnisme est une théorie qui postule l'évolution biologique des espèces animales (Lamarck, Darwin). De ce point de vue, toutes les modifications évolutives ne correspondent pas nécessairement à une amélioration; l'enjeu est davantage celui de l'adaptation des espèces à leur milieu. Dans le cadre des sciences humaines, au premier chef l'anthropologie, la position évolutionniste en est venue à être associée à un développement cumulatif unique et nécessaire des formes sociales ou des types de société. Comme ce n'est plus l'Homme qui est désormais au centre de l'analyse, mais les sociétés, leur forme, leur organisation, etc., cette position ouvre la porte à une véritable sociologie. Cet évolutionnisme comporte de nombreuses variantes (unilinéaire ou multilinéaire, fondé sur des critères technique, économique, culturel ou autres). Néanmoins, d'une manière générale, les tenants de cette approche postulent qu'à partir d'une forme d'organisation semblable, qualifiée de «simple» ou de «primitive», toutes les sociétés ont peu à peu évolué vers une organisation complexe, dite «moderne».

On a pu affirmer que ces théories évolutionnistes s'apparentent à une forme d'**ethnocentrisme** dans la mesure où elles reviennent à évaluer les autres formes sociales en se référant à la société occidentale moderne, et que ce type d'analyse a permis aux colonisateurs européens du XIXe siècle de justifier l'assujettissement des sociétés qu'ils dominaient. D'ailleurs, la connotation péjorative associée à l'expression «société primitive» a joué contre les tenants du deuxième évolutionnisme, qui parlaient pourtant pour leur part de «société archaïque» ou «ancienne» (*ancient society*) afin de faire référence, d'une manière strictement chronologique, aux premières formes connues d'existence sociale. D'autres, au contraire, récusent la position évolutionniste au motif que placer l'ensemble des sociétés sur un même continuum nierait la grandeur ou la vérité intrinsèque de la civilisation occidentale (Kilani, 2012; Testart, 2012).

La plupart des philosophies de l'histoire et les premières théories sociologiques étaient liées à cette façon de penser. Selon Auguste Comte (1798-1857), par exemple, à qui l'on doit la popularisation du mot «sociologie», conformément à l'idée du premier évolutionnisme, l'histoire humaine passe par trois états successifs: 1) l'âge théologique, enfance de l'humanité, dans lequel l'ordre de l'univers est expliqué en faisant appel à l'intervention d'un ou de plusieurs êtres surnaturels; 2) l'âge métaphysique, l'adolescence de la pensée, soit le moment où l'explication du tout est liée à des forces abstraites telles que la nature, la matière ou Dieu; 3) le passage à la vie adulte, l'âge positif, où l'homme rejette le questionnement religieux et la recherche des fins ultimes, pour s'adonner à la recherche scientifique des faits et confronter à l'épreuve de la réalité les hypothèses afin de découvrir les lois qui régissent notre univers. De même, dans l'esprit du deuxième évolutionnisme, les idées de Karl **Marx**, reprises par les différentes variantes du **marxisme**, ont abouti à une conception de l'histoire consistant en une succession nécessaire de modes de production (modes de production domestique, asiatique, antique ou esclavagiste, féodal, capitaliste) qui culminent avec le communisme.

Après avoir été reprises par les anthropologues américains qualifiés de «néo-évolutionnistes», qui développèrent l'idée d'une gradation des modes de subsistance (chasse-cueillette, horticulture, pastoralisme, agriculture) ou des systèmes politiques (bande, tribu, chefferie, État), ces perspectives furent rejetées par **Durkheim**, par Mauss, puis par l'anthropologie so-

ciale lorsque celle-ci supplanta l'anthropologie classique. Pour Mauss, « la différence entre les mentalités est moins grande qu'on croit puisque les mécanismes essentiels qui gouvernent la vie en commun et la sociabilité sont foncièrement identiques partout » (Karady, 1968). En somme, il ne faut pas « chercher le primitif » : « Les Australiens sont aussi vieux que les Européens par rapport au pithécanthrope, tous les hommes vivants sont aussi vieux les uns que les autres » (Mauss, 1967 [1947], p. 206). De ce point de vue, s'il y a bien une *histoire* des types de société et une dynamique indéniable de **changement social**, les idées de progrès, d'amélioration, de complexification ou de plus ou moins grande adaptation sont en revanche réfutées.

Si la plupart des sciences sociales rejettent aujourd'hui l'évolutionnisme, les théories contemporaines du développement et l'utilisation des qualificatifs « sous-développés » ou « en voie de développement », pour désigner les pays les moins nantis, témoignent de la persistance du préjugé évolutionniste. Il faut cependant souligner que, ces dernières années, les progrès accomplis dans les sciences naturelles ont permis de revenir à des positions évolutionnistes dans les sciences sociales, positions désormais exemptes d'ethnocentrisme, notamment au sein de l'anthropologie évolutionniste.

Exclusion sociale

NOTIONS RELIÉES > **discrimination** (P. 94) / **inégalités sociales** (P. 161) / **intégration/régulation** (P. 164) / **lien social** (P. 168) / **pauvreté** (P. 197) / **ségrégation** (P. 229) / **stigmatisation** (P. 245)

Processus de mise à l'écart plus ou moins systématique et sans retour d'un individu ou d'un groupe, le concept d'exclusion sociale s'impose dans les années 1980 et 1990, au moment où l'émergence de nouvelles formes de précarité frappe l'imagination. Avec le nombre croissant de chômeurs de longue durée, de petits salariés, d'itinérants, de jeunes sans emploi, d'immigrés sans espoir d'intégration économique et sociale, etc., les préjugés quant à la paresse des pauvres, qui seraient responsables de leur sort, s'essouflent. L'exclusion sociale apparaît dès lors comme une nouvelle forme d'**inégalité sociale** : certains sont inclus, autrement dit, ils possèdent les ressources économiques, culturelles et sociales leur permettant de participer tant bien que mal à la société, tandis que d'autres sont plongés dans la spirale descendante de la précarité, ce qui peut conduire à la rupture des liens sociaux.

Le sociologue américain William Julius Wilson (1987), dont les travaux portent sur les ghettos noirs, introduit le concept d'*underclass* pour désigner les populations urbaines soumises à un processus de **ségrégation** sociale. Ainsi, on parle d'exclusion sociale lorsqu'un individu ou un groupe est mis à l'écart ou ne parvient pas à s'intégrer à la société. Souvent liées au racisme, au sexisme ou aux différentes formes de **discrimination**, les modalités de l'exclusion sont nombreuses ; elles peuvent être politiques, économiques ou culturelles, et toucher différentes catégories sociales (immigrés, itinérants, jeunes, femmes, personnes âgées, etc.) (Damon, 2008 ; Goguel d'Allondans, 2003 ; Frétigné, 1999).

L'idée d'exclusion sociale est liée à la théorie de l'**intégration** sociale. Cependant, lorsqu'on met l'accent sur la fonction intégratrice de la société, on constate sa relative inefficacité : en effet, pour que les individus ne soient pas exclus de la société, cette théorie postule que leur intégration doit être un succès sur le plan symbolique (adhésion volontaire aux normes sociales), sur le plan social (existence d'un réseau de relations amicales et familiales) et sur le plan économique (capacité à subvenir à ses besoins).

De nombreux sociologues ont remis en question le bien-fondé d'une opposition rigide entre « inclus » et « exclus ». Ainsi, dans *Les métamorphoses de la question sociale* (1995), Robert Castel s'intéresse à la désagrégation de la société fondée sur le travail salarié et à l'effritement des politiques à vocation universelle. À partir du double critère du rapport au travail et de l'insertion relationnelle, il décrit un processus de « désaffiliation »,

c'est-à-dire de déstructuration des liens sociaux. À l'instar de Serge Paugram (1993) qui, dans ses études portant sur le **lien social** et les nouvelles formes de **pauvreté**, discerne trois phases dans le processus de disqualification sociale (fragilité, dépendance, rupture), Castel définit quatre zones — intégration, vulnérabilité, assistance et désaffiliation — correspondant à quatre étapes de la trajectoire sociale des individus (voir le document 48). « Au bout du processus, écrit-il, la précarité économique est devenue dénuement, la fragilité relationnelle, isolement » (1991, p. 138-139).

48 De l'intégration à la désaffiliation, selon Robert Castel

ZONE	RAPPORT AU TRAVAIL	INSERTION RELATIONNELLE
Zone d'intégration	Stabilité	Relations sociales satisfaisantes
Zone de vulnérabilité	Précarité	Fragilité des liens
Zone d'assistance	Privation	Prise en charge par les politiques sociales
Zone de désaffiliation	Exclusion	Isolement social

Exploitation

NOTIONS RELIÉES > **capital** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **Marx, Karl** (P. 169)

Le terme « exploitation » désigne le processus par lequel on génère de la richesse en introduisant un facteur de production dans le circuit économique marchand. Il s'agit, par exemple, de l'exploitation forestière, minière ou agricole, lorsqu'on commercialise le bois, les minéraux ou les denrées agricoles, autrement dit qu'on les met en marché afin de les vendre à un prix plus élevé que ce qu'il en a coûté pour les produire (coût de production).

Dans la sociologie de Karl **Marx**, l'exploitation est l'un des concepts fondamentaux de l'analyse du **capitalisme**. Avant lui, les économistes classiques concevaient l'économie de marché comme le lieu de l'équivalence, chacun cherchant à satisfaire son intérêt individuel par un échange volontaire. Selon Marx, le capitalisme est plutôt fondé sur l'exploitation du travail, expression qui fait référence au processus d'« extorsion du surtravail » sous la forme de la survaleur, c'est-à-dire l'appropriation par le propriétaire des moyens de production d'une partie, non rémunérée, du travail des travailleurs. Pour en venir à cette conclusion, Marx a procédé à une analyse de la composition globale du **capital**, qui distingue le capital constant et le capital variable. Le capital constant est la part de capital utilisée pour se procurer les matériaux essentiels à la production de marchandise : bâtiments, instruments, équipements, matières premières, combustibles, etc. Cette part est dite « constante », car sa valeur est transférée à la marchandise produite : elle n'y ajoute rien. Le capital variable, de son côté, renvoie à la part de capital utilisée pour se procurer la force de travail, autrement dit le salaire des travailleurs. Ce sont ces derniers qui, dans le processus de travail, transfèrent la valeur du capital constant dans la marchandise produite et, par leur activité (liée à la quantité de travail, au rythme de travail ou à l'organisation du travail), génèrent une valeur plus grande que ce qu'il en a coûté au capitaliste en capital variable. Donc, selon Marx, la plus-value (ou survaleur) correspond à la partie de la valeur supplémentaire ajoutée par le travail humain qui dépasse le prix payé pour l'obtention de la

force de travail (le salaire du travailleur). C'est la partie non payée du travail : la survaleur est redevable du surtravail que s'approprie le propriétaire de moyens de production. Dans ce contexte, le taux d'exploitation ne renvoie pas au caractère plus ou moins brutal, contraint ou violent de la mise au travail, mais à l'importance de l'écart entre la valeur produite par le travail et la rémunération du travailleur (Marx, 1973, 1970).

Imaginons un travailleur payé 20$ par heure pour 40 heures de travail par semaine, soit 800$ par semaine. S'il produit 1000$ de marchandise durant sa semaine de travail, la plus-value appropriée par son employeur, c'est-à-dire la part de la richesse produite par le travail de son employé que l'employeur ne lui paie pas, est de 200$. Par contre, si un second travailleur est payé 10$ par heure pour effectuer la même tâche et produire également 1000$ de marchandise, la plus-value sera de 600$. On dira alors que le taux d'exploitation du deuxième travailleur est plus élevé, indépendamment des conditions de travail qui peuvent être, ou non, plus satisfaisantes, et indépendamment aussi du taux de profit généré au bénéfice du propriétaire des moyens de production (qui implique de soustraire à la plus-value appropriée par l'employeur le coût du capital constant). De même, un travailleur gagnant 100 000$ par année pourrait voir monter son taux d'exploitation si, par son travail, il contribuait à générer des surplus de plusieurs millions de dollars. Ainsi, l'exploitation du travail consiste à introduire un facteur de production (ici, l'activité humaine, c'est-à-dire la force de travail) dans le circuit économique marchand (sa transformation en travail salarié) afin de générer une plus-value que quelqu'un d'autre s'appropriera.

Fait social

NOTIONS RELIÉES > **Durkheim, Émile** (P. 99) / **sociologie** (P. 240)

La sociologie a pour objet l'étude systématique des sociétés. Cependant, on ne peut analyser l'ensemble d'une société, prise en bloc, et en donner une explication exhaustive. En fait, les sociologues font exactement l'inverse : ils s'attachent à l'étude d'un phénomène particulier, un fait social, dans une société bien définie, pour en faire ressortir quelques traits généraux. En sociologie, on s'accorde pour affirmer qu'un fait social est un fait objectif dont les attributs sont le produit de l'association entre plusieurs personnes ou le produit des rapports entre des groupes (Fournier, 1999). L'important, c'est qu'un fait social est d'abord un fait au sens objectif du terme, autrement dit il décrit une réalité physique, statistique, économique ou autre, indépendante des volontés individuelles. Émile **Durkheim** (1985) est le premier à avoir donné une définition précise des faits sociaux :

> *[...] ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions ; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c'est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de sociaux. [...] La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses.*

Selon Durkheim, le fait social est d'abord une manière d'être qui est extérieure à la personne, mais qui s'impose à elle comme allant de soi. Cette manière d'être n'a rien de commun avec les dispositions organiques et psychiques ; c'est pourquoi on la qualifie de « sociale ». L'activité consistant à manger en est un bon exemple. Certes, manger répond à un besoin physiologique, mais cela constitue aussi un fait social : la manière de manger (avec les mains ou avec des couverts, par terre, devant la télé ou à table en famille), les heures auxquelles les repas sont servis (entre 18 et 19 heures, comme au Québec, ou vers 22 heures, comme en Espagne), les gens avec qui l'on mange (enfants et adultes réunis ou les uns séparés des autres), les manières d'apprêter les

aliments, etc., sont autant de faits sociaux. Enfin, le fait social a une existence qui lui est propre. Évidemment, cette définition du fait social est une position de départ et les sociologues, depuis plus d'un siècle, ont beaucoup débattu de son contenu. En effet, comme l'écrit Fournier (1999), pour certains sociologues (notamment pour **Weber**), les faits sociaux « n'existent pas indépendamment de l'interprétation qu'on en donne ».

Famille

NOTIONS RELIÉES > **agent de socialisation** (P. 42) / **famille élargie** (P. 133) / **famille nucléaire** (P. 134) / **filiation** (P. 135) / **groupe** (P. 139) / **homogamie** (P. 146) / **inceste/exogamie** (P. 156) / **individualisme** (P. 157) / **institution** (P. 163) / **parenté** (P. 197) / **patriarcat** (P. 197) / **pouvoir** (P. 209) / **socialisation** (P. 231)

La famille est un ensemble de personnes unies par des liens de **parenté**. En sociologie, on postule que le groupe familial joue un rôle essentiel dans le maintien et la reproduction de l'ordre social, ainsi que dans l'intégration des individus. Elle-même soumise à un ensemble de règles juridiques, de normes sociales informelles, de rôles sociaux qui organisent les tâches différenciées attribuées aux membres du groupe, elle est un des principaux **agents de socialisation** par laquelle se transmettent les normes, les valeurs et les traditions en vigueur dans une société. Elle joue également un rôle fondamental dans la socialisation selon les classes sociales et dans la socialisation sexuée, ou genrée.

Dans la sociologie classique, la **famille** nucléaire a longtemps été considérée comme le modèle « normal » de l'organisation du groupe familial. On sait désormais qu'il n'en est rien. La famille prend des formes différentes et joue des rôles divers selon les sociétés et les époques. Monogame ou polygame, biparentale, monoparentale ou pluri-parentale, fondée sur des liens de filiation sanguins (procréation), juridiques (adoption) ou fictifs (mythiques), distribuant les rôles sociaux d'âge et de sexe différemment selon les contextes sociaux, la famille est multiple.

LE QUÉBEC, UNE HISTOIRE DE FAMILLE : DE LA FAMILLE TRADITIONNELLE À LA FAMILLE MODERNE

De l'établissement des premiers colons français en Nouvelle-France aux migrations interrégionales, en passant par l'installation sur des terres nouvelles, la famille a joué un rôle pivot dans l'histoire du Québec. D'aucuns parlent même d'un « mode de reproduction familial » pour caractériser la société canadienne-française, puis québécoise (Courville, 2002 ; Bouchard, 1996). Mais, bien sûr, la famille s'est profondément transformée.

Dans le contexte de la société rurale fondée sur l'autosubsistance, la famille traditionnelle mérite son qualificatif de « famille-parenté ». S'appuyant sur des alliances entre groupes sociaux visant à préserver le patrimoine et à le transmettre, la famille-parenté traditionnelle n'avait pas pour noyau les rapports affectifs entre époux ou entre les parents et les enfants, même si ceux-ci n'étaient pas exclus, mais la nécessité d'élargir le champ des alliances afin de tisser la trame des rapports sociaux de voisinage indispensables aux relations d'entraide communautaire. Le groupe familial était organisé selon une hiérarchie des âges et des sexes qui, du patriarche aux plus jeunes enfants, des hommes aux femmes, structurait les rapports d'autorité. Par exemple, il revenait généralement au fils aîné de prendre en charge le patrimoine familial, la terre, les bâtiments, etc., mais aussi de s'occuper des parents et des plus jeunes enfants, en cas de décès ou d'incapacité du père de famille. Notons que la famille-parenté traditionnelle était une famille nombreuse, cimentée par une intense solidarité familiale.

L'avènement progressif de la société industrielle et urbaine, à partir de la fin du XIX[e] siècle, modifie de fond en comble la place de la famille, son rôle et sa forme. De la famille-parenté fondée sur l'alliance élargie entre groupes sociaux, on passe au modèle de la famille nucléaire au sens strict. Si le mariage est toujours de mise, il n'est plus axé sur la volonté des parents de trouver le meilleur parti possible pour leurs enfants, mais il devient l'affaire des futurs époux et il se base, au moins

idéalement, sur des rapports amoureux (amour romantique). L'importance croissante du travail industriel salarié, accompagné d'une plus grande indépendance des membres du groupe familial et d'une moindre importance accordée à la transmission du patrimoine familial, contribue aussi à faire de la famille un lieu de consommation plutôt qu'un lieu de production. Les familles nombreuses se font plus rares et l'organisation interne de la famille prend la forme du modèle pourvoyeur/ménagère (l'homme au travail, la femme à la maison). Ce modèle, peut-être moins réel qu'idéal, se maintient jusque dans les années 1960 et au-delà. Depuis, certains parlent de « la fin de la famille moderne » (Dagenais, 2000).

VOUS AVEZ DIT « LA » FAMILLE ? L'HYPOTHÈSE CONTEMPORAINE DE LA DÉSINSTITUTIONNALISATION DE LA FAMILLE

L'une des théories sociologiques les plus fécondes touchant les transformations de la famille depuis les années 1960 est sans conteste l'hypothèse de sa désinstitutionnalisation (Tahon, 1995 ; Roussel, 1989). Par là, on fait référence au recul systématique de l'engagement dans les règles formelles du mariage ainsi qu'aux bouleversements des rôles familiaux caractéristiques de la famille traditionnelle et moderne (hiérarchie des âges et des sexes ou modèle pourvoyeur/ménagère).

Recul de l'engagement matrimonial

Étant donné la diversification croissante des manières de former un couple et la reconnaissance de cette diversité sur le plan juridique, le mariage ne représente plus une composante essentielle de la définition de la famille. Au Québec, on note ainsi les tendances suivantes :

- la diminution du nombre des mariages (1 personne sur 3 se marie) ;
- l'augmentation des divorces (1 mariage sur 2) ;
- la normalisation croissante de l'union libre (35 % des couples) ;
- la multiplication des naissances hors mariage (plus de 60 %) ;
- les transformations du sens du mariage (consécration tardive d'une union établie, par exemple) ;
- les nouvelles règles en matière d'engagement conjugal (union civile, mariage de conjoints du même sexe) ;
- les transformations des règles de la **filiation** (double nom de famille, famille recomposée, famille issue de la reproduction assistée, famille homoparentale, etc.).

On se marie moins, plus tard et suivant un rituel de moins en moins religieux.

Au Québec, tout comme dans l'ensemble du Canada, on a assisté ces dernières décennies à une augmentation importante du pourcentage d'enfants vivant sous le mode de la garde partagée. C'est là un indice de la transformation des rôles parentaux, notamment de la participation croissante des pères aux soins des enfants. Cela signifie également que la rupture du couple conjugal ne signe plus nécessairement la rupture du couple parental.

Bouleversement des rôles familiaux

La hiérarchie des âges et des sexes et le modèle pourvoyeur/ménagère sont, eux aussi, profondément bouleversés, ainsi qu'en témoignent :

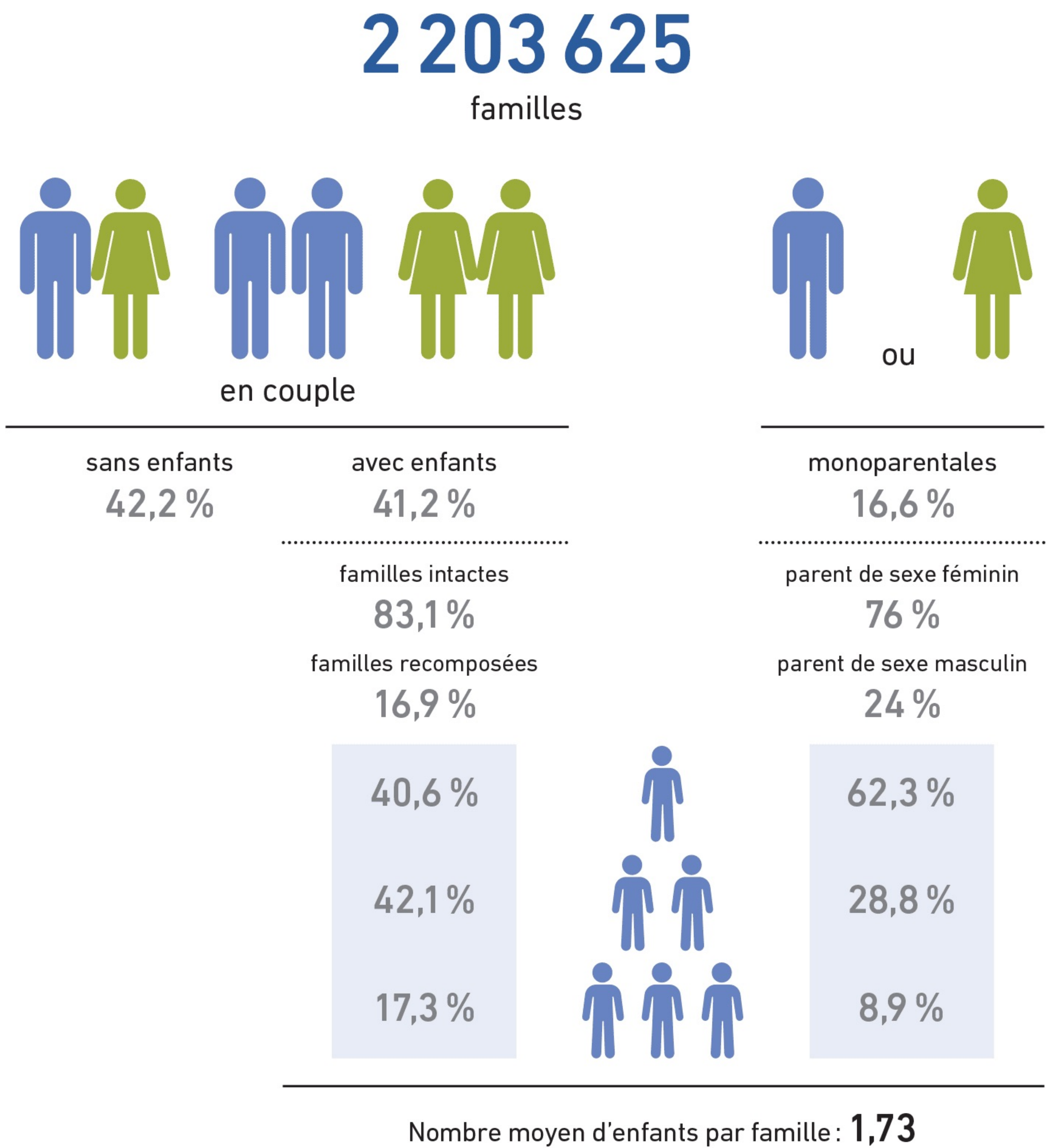
- les transformations radicales du statut de la femme (de la mère au foyer à la mère travailleuse à la femme professionnelle ; volonté d'épanouissement personnel et professionnel ; volonté du contrôle de la procréation ; partage des tâches domestiques, etc.) ;
- la participation croissante et précoce des jeunes pères ;
- les nouveaux rôles familiaux homoparentaux.

Depuis que, en 1973, l'American Psychiatric Association a retiré l'homosexualité de la liste des maladies mentales et que, en 1977, la catégorie de l'orientation sexuelle a été inscrite comme motif de **discrimination** dans la Charte québécoise des droits et libertés de la personne, le chemin menant à l'égalité a été bien long pour les personnes homosexuelles. C'est seulement en 2002, avec l'adoption par l'Assemblée nationale du Québec de la Loi instituant l'union civile et établissant de nouvelles règles de filiation, que les couples homosexuels se sont vu accorder les mêmes droits conjugaux et parentaux que les couples hétérosexuels. Ainsi, entre 2001 et 2011, le nombre de couples homosexuels a augmenté de 78 %, et 8 % d'entre eux vivent aujourd'hui avec au moins un enfant à la maison. En 2011, on comptait 2 160 enfants répartis dans 1 410 familles homoparentales, ce qui représentait environ 0,15 % des couples avec enfants au Québec. Dans les trois quarts

des cas environ (77,3 %), ce couple était constitué de deux femmes (ministère de la Famille, 2015).

Si elle pose d'immenses défis et renvoie à de nombreux enjeux, la désinstitutionnalisation de la famille ne doit pas inciter à succomber à la nostalgie du « bon vieux temps ». En effet, pour le meilleur et pour le pire, on ne peut plus désormais parler de *la* famille, mais *des* familles. En d'autres termes, ce qui caractérise l'époque actuelle, c'est la multiplicité des modèles familiaux et des manières d'être en famille.

49 Les familles au Québec



Source des données : ISQ, *Le Québec chiffres en main*, 2017, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/pdf/qcm2017_fr.pdf.

Famille élargie

NOTIONS RELIÉES > **famille** (P. 131) / **tradition** (P. 252)

Réseau de parenté étendu qui comporte plus d'une génération.

Famille nucléaire

NOTIONS RELIÉES > **famille** (P. 131) / **modernité** (P. 181)

Groupe familial restreint, comprenant les parents monogames et leur descendance immédiate, qui constitue le modèle « normal » de l'organisation familiale dans la sociologie classique. Si la normalité statistique de la famille nucléaire s'est rarement concrétisée, même en Occident, la normalité morale de la famille nucléaire persiste malgré tout. Autrement dit, la famille nucléaire est le modèle auquel on aspire comme s'il allait de soi, même s'il ne constitue pas la forme d'organisation des rapports familiaux la plus courante.

Féminisme

NOTIONS RELIÉES > **discrimination** (P. 94) / **domination** (P. 97) / **genre** (P. 138) / **identité** (P. 148) / **idéologie** (P. 151) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **patriarcat** (P. 197) / **sexisme** (P. 231) / **stéréotype** (P. 244)

Le féminisme est à la fois un ensemble de courants de pensée, un ensemble d'**idéologies** et un **mouvement social** qui s'efforce de faire valoir les droits des femmes. Fondé sur la mise en évidence de la subordination des femmes dans l'histoire humaine, de même que sur la critique du **sexisme**, des **stéréotypes** sexuels, voire des rapports de **domination** marquant les sociétés **patriarcales**, le féminisme se décline au pluriel et se manifeste de différentes façons.

Si la pensée et le mouvement féministes prennent leur essor dans la foulée des grands mouvements sociaux des années 1960-1970 (marqués par la participation grandissante des femmes au marché du travail, par la scolarisation accrue et par l'accès à de nouveaux moyens techniques permettant de maîtriser la procréation), les luttes des femmes remontent bien plus loin dans le temps. Ainsi, dès 1791, pendant la Révolution française, Olympe de Gouges rédige une Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne conçue pour répondre à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ; ce dernier texte, qui fait de l'égalité des individus le principe du nouvel ordre moderne, ne reconnaît cependant pas la citoyenneté aux femmes (Bard et Chaperon, 2017). Au XIX[e] siècle et pendant une grande partie du XX[e] siècle, c'est dans une large mesure sur le terrain politique que se livre la bataille : les suffragettes luttent pour l'obtention des droits civils et politiques. Au Québec, d'ailleurs, il convient de le noter, les femmes n'obtiennent le droit de vote qu'en 1940, et il leur faudra attendre les années 1960-1970 pour acquérir les mêmes droits civils que les hommes (droit de signer des contrats, d'avoir un compte en banque, de divorcer, autorité parentale au sein de la famille, etc.). Le mouvement féministe a également mené des luttes sur le terrain économique (« à travail égal, salaire égal »), ainsi que des luttes portant sur la place des femmes dans la société et sur leur autonomie : droit à la contraception, à l'avortement, au plaisir sexuel, à l'égalité sociale, etc. (Baillargeon, 2012 ; Dumont, 2008 ; Scott, 1996).

Depuis l'émergence des « études féministes », au cours des années 1970-1980, on distingue deux types de féminisme. Le premier courant, nommé « différentialiste » ou « essentialiste », postule l'existence de différences de nature entre les femmes et les hommes, fondées sur des essences propres à chaque sexe. Pour les représentantes de ce courant, l'important pour les femmes, c'est de faire reconnaître les droits de leur sexe, notamment par des mesures de **discrimination** positive garantissant une représentation proportionnelle des hommes et des femmes dans le monde politique ou dans les lieux de décision économique. Dans le second courant, dit « universaliste » ou « égalitariste », on affirme qu'à trop insister sur les différences entre les hommes et les femmes on risque d'enfermer les femmes dans leur **identité** sexuelle. De ce point de vue, les droits et les devoirs des uns et des autres ne devraient pas différer ; pour ne pas être enfermés dans leur identité sexuelle, les femmes et les hommes

doivent d'abord être reconnus en tant qu'êtres humains. « Un homme sur deux est une femme », comme le proclament les militantes du Mouvement de libération des femmes (MLF) !

Aujourd'hui, dans le cadre des réflexions touchant la construction sociale des **genres**, certaines féministes avancent que cette distinction entre différentialistes et universalistes n'a plus de raison d'être (Butler, 1990).

Filiation

NOTION RELIÉE > **famille** (P. 131)

Mode de transmission de la parenté sur lequel se fonde l'appartenance à une **famille**. La filiation peut s'établir par la procréation, naturelle ou assistée, ou par d'autres moyens tels que l'adoption. Dans tous les cas, elle exige une reconnaissance culturelle et institutionnelle. Pour cette raison, on distingue généralement trois dimensions à la filiation : la dimension biologique (géniteurs), la dimension juridique (droits parentaux) et la dimension sociale (soins quotidiens) (Belleau, 2004).

Selon les sociétés, les liens de filiation peuvent être de différents types. Les anthropologues distinguent la filiation unilinéaire, bilinéaire ou indifférenciée. La filiation unilinéaire signifie que la descendance ne se fait qu'en lien avec un de deux parents et donc que l'enfant appartient à un seul groupe de parenté. On parle de filiation patrilinéaire (ou agnatique) lorsque la filiation se fait selon la lignée paternelle et de filiation matrilinéaire (ou utérine) lorsqu'elle se fait selon la lignée maternelle. La filiation bilinéaire (ou double filiation), plus rare, signifie que l'enfant reçoit des composantes distinctes de son identité (nom de famille, biens, droits, etc.) du côté paternel et du côté maternel : c'est la « juxtaposition de deux filiations unilinéaires, régissant, chacune, exclusivement, la transmission de droits d'un certain type » (Lévi-Strauss, 2002). Enfin, la filiation indifférenciée (bilatérale ou cognatique) renvoie au fait que la filiation se transmet tant du côté paternel que maternel. Dans ce cas, l'enfant appartient à deux groupes de parenté. Notons que, quel que soit le type de filiation, les liens de filiation déterminent un ensemble de droits et de devoirs variés : autorité parentale, succession et héritage, nom de famille, statut social, etc. (Deliège, 2005).

Fonctionnalisme

NOTIONS RELIÉES > **changement social** (P. 61) / **cohésion sociale** (P. 70) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **groupe** (P. 139) / **religion** (P. 215)

Le fonctionnalisme est une approche théorique postulant que l'ensemble des phénomènes sociaux sont liés à des impératifs structurels, ont une finalité ; on vise, dans ce contexte, à déterminer la fonction jouée par les institutions dans la reproduction de la société. Dans la théorie fonctionnaliste, on s'efforce d'expliquer un phénomène social précis en l'inscrivant dans le contexte plus large de la société. Par exemple, cela peut consister à considérer la **religion** non pas comme un système fermé sur lui-même, mais plutôt comme une institution qui joue plusieurs rôles : intégration des individus au groupe, régulation des pratiques et réaffirmation de l'unité du groupe. On retiendra donc tout d'abord que, dans l'optique du fonctionnalisme, la société forme un tout relativement stable, et que les différentes parties de la société que sont les institutions coordonnent leurs fonctions de façon à maintenir la cohésion de l'ensemble du système social.

Une brève définition du terme « fonction » s'impose ici : « On appelle fonction la contribution qu'apporte un élément à l'organisation ou à l'action de l'ensemble dont il fait partie » (Rocher, 1992). Le fonctionnalisme sociologique s'inspire de la notion de fonction utilisée

en biologie. Dans ce domaine, on traite de la fonction d'un organe, par exemple de l'estomac ou des poumons, et de son apport au bon fonctionnement de l'ensemble qu'est l'être humain. En sociologie, par exemple, il sera question de la fonction socialisatrice de l'école primaire et secondaire ainsi que de sa contribution à la pérennité de la société. Notons que, dans l'analyse fonctionnaliste, on attribue à la société des besoins spécifiques liés à son maintien, besoins que les organes viennent combler.

Même si **Durkheim**, dans *De la division du travail social* (1893), a été l'un des premiers à suivre cette piste de recherche, c'est à Bronislaw Malinowski (1884-1942), anthropologue anglais d'origine polonaise, que l'on doit l'élaboration du paradigme initial du fonctionnalisme. Pour lui, tous les éléments d'une société sont indispensables ; formant un tout indissociable, ils jouent un rôle vital dans le maintien de l'équilibre de la collectivité. La religion, par exemple, existe parce qu'elle a une fonction sociale. Le sociologue Robert K. Merton (1910-2003) adopte la vision fonctionnaliste de Malinowski ; cependant, il en fait la critique sur plusieurs points. Selon lui, tous les éléments culturels ne jouent pas nécessairement un rôle significatif dans l'ensemble social, puisque a) un seul élément peut avoir plusieurs fonctions ; b) une fonction peut être remplie par plusieurs éléments interchangeables (Rocher, 1992).

Merton (1957) développe le concept de « dysfonction » pour désigner ce qui « gêne l'adaptation ou l'ajustement du système » dans son environnement. Aussi, il souligne la distinction entre les fonctions manifestes, qui renvoient aux objectifs explicites poursuivis par une institution, et les fonctions latentes, qui visent à rendre compte du fait qu'une institution remplit parfois une fonction non moins importante pour la collectivité, mais qui ne correspond pas à une finalité explicite. Il illustre cette dernière distinction avec un exemple éloquent : en période de sécheresse, les Indiens Hopi observent le rituel de la danse de la pluie, dont la « fonction manifeste », de toute évidence, est de faire venir la pluie. Par contre, la « fonction latente » de ce rituel est sans doute encore plus déterminante : elle permet de réaffirmer les mythes fondateurs du groupe, de raffermir la **cohésion sociale** et ainsi d'atténuer les angoisses collectives face à l'épreuve.

Les tenants du fonctionnalisme ont tendance à ignorer les différences de classes, de sexes, de langues, de races et d'ethnies, qui entraînent des tensions, des conflits, voire des ruptures dans la société, pour se consacrer à l'étude de la cohésion du « tout » social abstrait. Ainsi, mettre l'accent sur la stabilité sociale, ainsi qu'y incite le fonctionnalisme, ne permet pas d'expliquer sociologiquement le **changement social**.

Un autre type de fonctionnalisme apparaît après la Deuxième Guerre mondiale. Le structuro-fonctionnalisme, comme son nom l'indique, repose sur l'analyse de la structure globale de la société. Selon Talcott Parsons (1902-1979), l'auteur le plus emblématique du structuro-fonctionnalisme, l'action des individus est volontaire et orientée vers des buts culturellement valorisés. Cette action se déploie dans le cadre de conditions qui la limitent et dans la mesure où les individus disposent des moyens nécessaires pour la mener à bien. Dans ce contexte, la société est avant tout considérée comme un vaste système composé de sous-systèmes. Un peu à la manière d'un organisme vivant, composé d'organes chargés de remplir des fonctions spécifiques, la société est dépeinte comme essentiellement composée de quatre sous-systèmes : économique, politique, culturel et social.

Génération

NOTIONS RELIÉES > **groupe** (P. 139) / **socialisation** (P. 231) / **valeurs** (P. 254)

Deux conceptions s'opposent quant à la définition du terme « génération » : la conception nominaliste et la conception réaliste. Selon la conception *nominaliste*, tout d'abord, la génération est une catégorie statistique, et non un **groupe** réel. Construite plus ou moins arbitrairement par l'observateur (sociologue ou démographe), la notion renvoie ainsi à une classe d'âge, à un groupe d'âge ou à une cohorte d'individus nés dans la

même année (la cohorte de 2006, par exemple), entre telle et telle année, ou qui ont entre tel et tel âge (les 18-35 ans, par exemple). D'une manière générale, les sociologues et les démographes qui adoptent cette conception doivent déterminer quelle est, selon eux, la durée d'une génération : s'agit-il de la durée de la vie humaine ou seulement du temps nécessaire au renouvellement de la population adulte (20 ans, 30 ans, 35 ans) ?

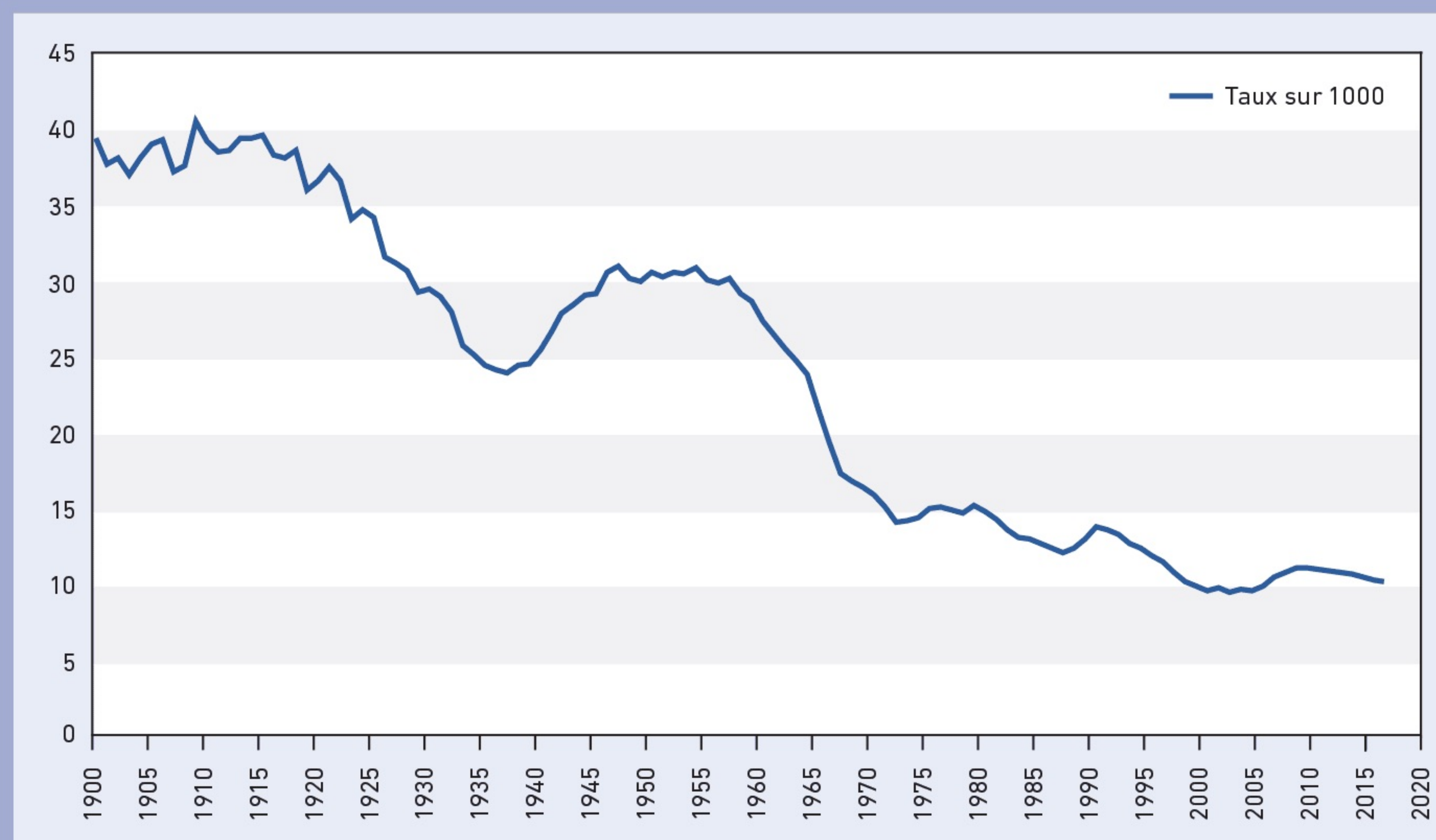
La conception *réaliste*, d'autre part, met plutôt l'accent sur les évènements, historiques, politiques, économiques ou culturels, significatifs et structurants des manières d'être communes à une classe d'âge. Selon Karl Mannheim (1928), une génération est un groupe d'individus qui se reconnaissent un destin collectif, lié à des **valeurs** communes et à une **socialisation** particulière dans le contexte d'une époque donnée. Ainsi parle-t-on de la « génération de la Première Guerre mondiale », de la « génération de 1968 » ou, au Québec, de la « génération lyrique », d'après l'expression utilisée par François Ricard (1992) pour désigner la génération des baby-boomers.

50 Qui sont les « baby-boomers » ?

S'il n'y a pas de définition stricte de ce qu'est une génération, cette affirmation est encore plus juste lorsqu'on donne un nom à cette génération, comme on l'a fait avec ceux qu'on appelle aujourd'hui les « baby-boomers ». Qui sont-ils, au juste, ces fameux baby-boomers ?

Lorsque des chercheurs de l'Institut de la statistique du Québec affirment qu'en 2016, « les plus jeunes membres des générations du *baby-boom* ont maintenant 50 ans », ils expriment l'idée selon laquelle cette génération est constituée de l'ensemble des individus qui sont nés entre 1946 et 1966 (ISQ, 2016) ; il s'agit là d'une simple convention statistique, conformément à la définition nominaliste. Par ailleurs, le sociologue Gilles Gagné (2011), analysant la courbe québécoise des naissances au XXe siècle, fait observer que l'explosion des naissances qui justifie l'expression de « boom démographique » s'est produite de 1937 à 1947, après quoi la courbe se stabilise, puis fléchit, à la fin des années 1950. Pour lui, ce sont les enfants nés entre 1937 et 1947, et dont les premiers moments de l'existence furent « marqués par la prospérité économique, la libéralisation des mœurs et la fatigue interne [...] de l'Église », qui peuvent véritablement être qualifiés, d'une manière *réaliste*, de « boomers ».

Courbe des naissances pour 1 000 habitants, Québec (1900-2009)



Source des données : Gilles Gagné, « La question des générations. Qui a pris, laissé ou transmis quoi à qui, comment et pourquoi ? », *Liberté*, vol. 53, nº 1, octobre 2011, p. 17.

Genre

NOTIONS RELIÉES > **classe sociale** (P. 66) / **culture** (P. 77) / **famille** (P. 131) / **identité** (P. 148) / **rôle social** (P. 220) / **socialisation** (P. 231) / **stéréotype** (P. 244)

Renvoyant à la distinction sociale entre le masculin et le féminin, la notion de genre est employée en sociologie depuis les travaux pionniers d'Ann Oakley (1972) pour marquer la différence entre le sexe biologique et les **rôles sociaux** attribués aux hommes et aux femmes. Par exemple, un homme (sexe) qui n'agirait pas comme un homme (genre) sera considéré comme «efféminé». Pour de nombreux sociologues, le genre est donc à la **culture** ce que le sexe est à la nature. Certains parleront en ce sens de «sexe social» pour faire référence au genre (Buscatto, 2014).

La distinction entre sexe et genre découle de travaux américains de psychiatrie remontant aux années 1950. En recourant aux concepts de rôles genrés ou d'identité de genre, certains psychiatres et psychologues cherchaient alors à rendre compte des différences entre le sexe biologique et les manières de vivre, de ressentir, d'expérimenter subjectivement son identité sexuelle chez certaines personnes hermaphrodites ou homosexuelles. La distinction entre sexe et genre a été reprise et approfondie par certains anthropologues, tandis que des critiques s'inscrivant dans les théories féministes vont jusqu'à remettre en question l'existence même d'attributs masculins et féminins naturels. Selon les sociétés et les époques, selon les milieux sociaux ou les **classes sociales**, les manières d'être, de sentir, de penser et d'agir qui sont attendues des membres de chacun des deux sexes varient considérablement. Bernard Lahire (2004), par exemple, a montré que, dans les classes populaires, les manières d'être bourgeoises, et particulièrement celles des intellectuels, sont associées au féminin: le goût de l'art, de la parole ou de la lecture, entre autres, bref l'intérêt pour des activités jugées passives, s'oppose à l'usage actif du corps, à la force et à l'impulsivité, traits associés au masculin. Plus récemment, une neurobiologiste, une psychologue, une politologue et une sociologue québécoises ont conjugué leurs efforts afin de montrer que ces **stéréotypes** sexuels n'ont pas de fondement biologique, mais constituent autant de clichés culturels qui façonnent les attitudes et les aptitudes des personnes qui les ont intériorisés (Cossette et collab., 2012). De là le principe de «l'arbitraire culturel des rôles sexuels» (Froidevaux-Metterie, 2015). Transmis par la **socialisation** sexuée (ou genrée), ces stéréotypes contribuent à la production et à la reproduction des conduites associées à un sexe en particulier, hissant de la sorte le sexe au statut d'**identité** sociale, donc de genre.

Enfin, précisons que ce n'est pas simplement à des fins descriptives que la problématique du genre a été introduite dans la pensée sociologique. Articulé pour permettre l'appréhension des différences hiérarchiques, le concept met en lumière les rapports de pouvoir qui sont au cœur des distinctions entre les sexes, rapports de pouvoir qui se donnent pour naturels à travers les évidences intériorisées par la socialisation genrée (Clair, 2012).

Gentrification (embourgeoisement)

NOTIONS RELIÉES > **classe sociale** (P. 66) / **exclusion sociale** (P. 128) / **inégalités sociales** (P. 161) / **ségrégation** (P. 229) / **ville et urbanisation** (P. 255)

La gentrification est un processus de transformation urbaine par lequel les normes des **classes sociales** supérieures s'imposent dans certains quartiers. On dit aussi «embourgeoisement». Cela se traduit souvent par l'arrivée plus ou moins massive de catégories ou de classes sociales favorisées dans un quartier défavorisé, lesquelles importent notamment leurs habitudes de consommation. La gentrification a aussi pour consé-

quence d'entraîner une hausse de la valeur immobilière des bâtiments, ce qui rend les logements de moins en moins accessibles financièrement aux personnes les moins nanties. La conversion des logements locatifs en copropriétés (condominium) et, corollairement, la diminution du nombre de locataires, sont des indices du processus de gentrification.

L'arrondissement Le Plateau-Mont-Royal, à Montréal, en constitue un exemple parfait. Alors que ce quartier est aujourd'hui très recherché par les gens les plus favorisés en raison du style de vie de ceux qui y vivent, il suffit de lire les pièces de théâtre de l'auteur québécois Michel Tremblay pour comprendre que, dans les années 1960, le Plateau était un quartier populaire, habité essentiellement par des familles ouvrières. On pourrait en dire autant des quartiers de bien d'autres villes québécoises, notamment du quartier Saint-Roch, à Québec, qui s'est profondément transformé depuis les années 1990.

Ghettoïsation

NOTIONS RELIÉES > **classe sociale** (P. 66) / **exclusion sociale** (P. 128) / **inégalités sociales** (P. 161) / **multiculturalisme/interculturalisme** (P. 189) / **ségrégation** (P. 229) / **ville et urbanisation** (P. 255)

La ghettoïsation est un processus par lequel un groupe minoritaire se trouve confiné dans un quartier donné. La ghettoïsation est un processus de **ségrégation** sociospatiale plus ou moins imposée qui cantonne des groupes ethniques, religieux ou économiquement défavorisés dans des lieux précis, ce qui contribue souvent à la reproduction des **inégalités sociales**, voire à l'**exclusion sociale** de ces groupes. Pour lutter contre cette tendance, nombre d'intervenants prônent depuis des années la « mixité sociale », qui est devenue un enjeu de société, ainsi qu'un outil au service de la réduction des inégalités. Celle-ci consiste, par exemple, au lieu de concentrer les logements sociaux (HLM) dans le même quartier, voire dans la même rue, à les disséminer un peu partout sur le territoire urbain.

Globalisation

Voir Mondialisation/globalisation (P. 184)

Groupe

NOTIONS RELIÉES > **agent de socialisation** (P. 42) / **classe sociale** (P. 66) / **contrôle social** (P. 73) / **croyance** (P. 75) / **déviance** (P. 91) / **famille** (P. 131) / **intégration/régulation** (P. 164) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **normes** (P. 195) / **stratification sociale** (P. 245) / **valeurs** (P. 254)

Ensemble d'individus qui, partageant un certain nombre de **croyances**, de **normes**, de **valeurs**, etc., reconnaissent leur similitude et entretiennent des liens les uns avec les autres. Selon le sociologue français Georges Gurvitch (1958), le groupe est « une unité collective réelle, mais partielle, directement observable et fondée sur des attitudes collectives continues et actives ». En ce sens, on différencie généralement les groupes sociaux des catégories sociales, lesquelles sont des regroupements statistiques construits par l'ob-

servateur. Par exemple, les fumeurs constituent une catégorie sociale, un ensemble de personnes qui n'interagissent pas, ne se connaissent pas ou ne se reconnaissent pas forcément, tandis que la **famille**, elle, est considérée comme un groupe social ayant en commun un certain nombre de règles. Notons que certains types de groupes ou de regroupements peuvent former également des groupes sociaux ou des catégories sociales, simultanément ou alternativement. Par exemple, les groupes d'âge peuvent être d'ordre purement statistique (les 0-18 ans, les 15-25 ans, les 65 ans et plus, etc.), mais ils peuvent aussi, dans certaines sociétés ou dans certaines circonstances, constituer de véritables groupes auxquels les individus s'identifient (« nous, les jeunes »).

En sociologie comme en psychologie sociale, l'intérêt d'étudier les groupes tient au fait que la dynamique de groupe se traduit par un effet d'entraînement sur les membres qui le composent, suscitant ainsi des croyances et des attitudes particulières. À cet égard, soulignons que l'étude des groupes sociaux passe souvent par l'observation des interactions, de la dynamique de groupe, qui surviennent entre deux individus ou plus (on distingue alors les dyades, les triades, etc.). De façon plus générale, dans la mesure où, à travers leur dynamique, ils renforcent la conformité ou la **déviance**, les groupes peuvent être tenus à la fois pour des agents du **contrôle social** et des agents du **changement social** (Halpern, 2016 ; Maisonneuve, 2000).

Parmi tous les types de groupes, on distingue souvent :

- **Les groupes formels et les groupes informels**
  Les groupes formels sont des ensembles officiels, structurés par des règles explicites et poursuivant un ou des buts définis. Les groupes informels, pour leur part, sont des groupes non officiels et dont l'existence est souvent ponctuelle ou momentanée. Les équipes sportives et les associations sont des exemples de groupes formels, tandis que les groupes de pairs (amis) ou le regroupement des témoins d'un évènement sont des exemples de groupes informels (Leclerc, 1999).
- **Les groupes primaires et les groupes secondaires**
  C'est au sociologue américain Charles H. Cooley (1909) que l'on doit la distinction entre groupe primaire et groupe secondaire. Les groupes primaires sont des groupes de taille restreinte qui s'appuient sur des liens affectifs ; caractérisés par des interactions directes et fréquentes, ils sont marqués par un intense partage de règles informelles et un fort sentiment d'identification, de familiarité et de loyauté. La famille ou les groupes de pairs (amis) sont au nombre des groupes primaires les plus importants.

  Les groupes secondaires, pour leur part, sont des groupes souvent plus vastes et au sein desquels les liens affectifs sont souvent plus faibles également. Ce sont généralement des groupes qui ont en commun des buts formels, tels les groupes professionnels.
- **Les groupes d'appartenance et les groupes de référence**
  C'est le sociologue américain Robert Merton (1957) qui a systématisé la distinction entre groupe d'appartenance et groupe de référence. Comme leur nom l'indique, les groupes d'appartenance sont ceux auxquels l'individu appartient objectivement, avec lesquels il entretient des liens directs. Cependant, au-delà de ces appartenances, les individus sont aussi fortement influencés par un ensemble d'autres groupes auxquels ils se réfèrent subjectivement, qui leur servent de modèles, pour s'en inspirer, se comparer, pour porter des jugements, etc. On parle alors de « groupes de référence ». Par exemple, l'adoption d'un style vestimentaire « décontracté », tel celui des membres de groupes musicaux, l'adoption de certains comportements empruntés à des personnes jugées prestigieuses ou l'acceptation des jugements de personnes considérées comme particulièrement sages illustrent le rôle que jouent des groupes de référence.

  Notons que les groupes d'appartenance d'un individu peuvent aussi constituer des groupes de référence. Par exemple, nous appartenons de fait à une famille (groupe d'appartenance), et c'est souvent par rapport aux normes, aux valeurs ou aux attentes de notre famille que nous agissons (groupe de référence). Il en est de même pour les groupes de pairs ou les groupes professionnels.
- **Autres groupes**
  Il existe évidemment de nombreux autres types de groupes. Pensons aux « groupes d'intérêts », en-

sembles de personnes organisés d'une manière officielle afin de faire la promotion de certaines idées ou de défendre des intérêts communs. Lorsque ces groupes d'intérêts tentent d'exercer une influence sur les décisions politiques ou gouvernementales, on les qualifie de « groupes de pression ». Les sociologues distinguent ce type de groupes des **mouvements sociaux**.

Habitus

NOTIONS RELIÉES > **capital** (P. 47) / **champ** (P. 58) / **classe sociale** (P. 66) / **culture** (P. 77) / **homogamie** (P. 146) / **idéologie** (P. 151) / **pauvreté** (P. 197) / **socialisation** (P. 231) / **société de consommation** (P. 236) / **valeurs** (P. 254) / **violence symbolique** (P. 259)

Si le terme « habitus » existait déjà en latin, sa signification a été enrichie notamment par les sociologues Marcel Mauss (1950) et Norbert Élias (1973). Désignant d'une manière générale l'intériorisation par les individus d'un certain nombre de pratiques, voire l'ensemble des « empreintes » laissées sur l'individu au cours de son processus de **socialisation**, la notion d'habitus renvoie aux manières d'être acquises qui deviennent pour nous une seconde nature.

Le terme prend une ampleur inégalée chez le sociologue français Pierre Bourdieu, qui donne de l'habitus une définition complexe, mais complète : « un système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations » (Bourdieu, 1980a).

Par « système de dispositions durables et transposables », Bourdieu entend que les habitus sont constitués d'un ensemble organisé de manières de sentir, de penser et d'agir qui se renvoient les unes aux autres. En tant qu'ensembles des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être incorporés et intériorisés dès la prime enfance et tout au long de notre vie, les habitus façonnent nos goûts et nos préférences, nos manières de bouger, de nous exprimer, de considérer tel ou tel comportement ou évènement comme normal ou anormal, bon ou mauvais, beau ou laid, agréable ou désagréable, raffiné ou vulgaire, etc. Ces manières d'être acquises permettent à l'individu de se sentir comme un poisson dans l'eau dans son milieu social ; les ayant intériorisées, il peut agir et interagir sans y penser. En les transposant d'une situation à une autre, l'individu est ainsi toujours adapté, plus ou moins bien, aux diverses situations et capable de prévoir les réactions d'autrui. Il suffit d'avoir à agir hors de son milieu social pour ressentir le poids de ses habitus : si nous sommes habitués à manger des repas copieux accompagnés d'une boisson gazeuse en racontant les dernières blagues de notre humoriste préféré, nous éprouverons un choc dans un coquetel dînatoire où nous devrons discuter de la nouvelle traduction d'un poète russe, déguster des canapés et siroter une coupe de champagne. Bien que nous soyons déstabilisés par cette situation, nos habitus n'en façonneront pas moins nos réactions : il y a tout à parier que nous trouverons la situation insupportable, les gens snobs, les canapés fades et le champagne trop pétillant !

Bourdieu distingue les « habitus de classe » des « habitus individuels ». Les « habitus de classe » renvoient à la fois à l'ensemble des habitus d'un individu particulier et à ceux que nous avons en commun avec lui, selon notre appartenance de classe. Selon Bourdieu, c'est notre **classe sociale** qui constitue l'ancrage le plus important de nos habitus. Une *position sociale* partagée implique toujours des *dispositions sociales* partagées. En effet, selon la diversité et la quantité de nos ressources économiques, culturelles et sociales, nous partageons avec les gens qui ont une condition similaire un ensemble d'aptitudes et d'attitudes typiques, qui façonnent des styles de vie à travers lesquels nous nous reconnaissons. C'est le principe même de l'**homogamie** sociale. Placés dans des conditions sociales qui se ressemblent et ayant en commun, sans le savoir, des préférences en matière d'activités sportives et artistiques, de façons de parler et de regarder, de goûts et de manières de table, de préoccupations et de champs d'intérêt, etc., les

membres d'une classe sociale ont les mêmes attentes et les mêmes critères de jugement, ce qui leur fournit des répertoires d'actions possibles comparables.

Les « habitus individuels », quant à eux, désignent à la fois les habitus propres à un individu à un moment donné de son histoire et une partie de l'habitus de classe qu'il a intériorisé, marquant ainsi sa trajectoire sociale singulière. Car, bien évidemment, les similitudes en matière de style de vie associées à notre classe sociale d'appartenance ne font pas de nous des personnes identiques. La socialisation est un processus complexe et, selon notre âge, notre sexe, notre position dans la famille et nos expériences personnelles, nos habitus individuels se différencient de ceux des autres, à des degrés divers.

La distinction entre habitus de classe et habitus individuels montre à quel point le rapport des habitus avec la volonté individuelle est problématique : les habitus ne sont ni des programmes qui détermineraient entièrement les individus de l'extérieur, ni des moyens ou des outils qu'ils pourraient sélectionner rationnellement, en toute connaissance de cause. « Matrices » ou « grilles d'interprétation et de perception » de la réalité à partir desquelles nous agissons et pensons, les habitus sont à la fois conscients et inconscients (des *principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations)*. Ils ne constituent donc pas un carcan, mais fournissent plutôt un cadre à l'individu, l'orientent et guident son action de façon à la rendre adéquate au milieu où elle se déroule. Les habitus sont produits *par* et *dans* les situations où se trouvent les individus (ce sont des *structures structurées*), et ils produisent une adaptation à la situation (ce sont des *structures structurantes*). Notons enfin que cet ajustement n'est jamais purement et simplement mécanique ou automatique : dans les phases de transition (adolescence, entrée sur le marché du travail, etc.), dans des contextes de **mobilité sociale** (ascendante ou descendante), ou encore dans le contexte général des sociétés **postmodernes** où nos modes de socialisation ne renvoient plus à des univers sociaux clos et homogènes, l'individu peut être habité par un sentiment d'ambivalence, de tension ou de désajustement. C'est ce que Bourdieu appelle un habitus « clivé » : autrement dit, l'insertion de l'individu dans un milieu social qui lui est étranger s'apparente pour lui pratiquement à un processus d'**acculturation** (1997).

Holisme

NOTIONS RELIÉES > **individualisme méthodologique** (P. 160) / **macrosociologie/microsociologie** (P. 168)

Du grec *holos*, qui signifie « tout » ou « totalité », le holisme est une conception philosophique consistant à adopter une échelle de réflexion plus vaste en orientant l'analyse sur l'ensemble plutôt que sur ses éléments constitutifs. Le postulat fondamental est que le tout ne peut se résumer à la somme des parties qui le composent, et revêt des attributs qui lui sont propres. Ce principe est largement accepté dans les sciences de la nature. Par exemple, du point de vue de la biologie, l'animal est un organisme composé de parties, c'est-à-dire un tout dont les caractéristiques ne se résument pas à la somme des organes dont il est composé. Du point de vue de l'**écologie**, l'écosystème se présente également comme une totalité, dotée de ses propres lois, qui dépassent et englobent l'ensemble des organismes qui le constituent. De même, en chimie, les qualités distinctives des divers éléments ou ingrédients sont absorbées par leur mélange, duquel résulte un composé nouveau, doté d'attributs qui lui sont propres.

Ce principe a été transposé à l'étude des êtres humains dès les débuts de la pensée sociologique. Pour Karl **Marx** et Émile **Durkheim**, l'idée selon laquelle le tout ne peut être réduit à la somme de ses parties s'énonce en effet de la manière suivante : la **société** est autre chose que la somme des individus qui la composent. Chez Marx, cela débouche sur le postulat selon lequel la nature humaine ne se trouve pas dans l'individu isolé, mais correspond à l'« ensemble des rapports sociaux ». Pour Durkheim, cela se traduit par la règle selon laquelle les **faits sociaux** s'expliquent par d'autres faits

sociaux. En se fondant sur cette idée, Durkheim estime même que le développement d'une pensée sociologique est une nécessité pour comprendre véritablement l'être humain, car celui-ci n'existe pas « en général » et d'une manière isolée, mais d'une manière particulière, selon le groupe social auquel il appartient. Ainsi, pour Durkheim, l'explication du social par le social est la source de l'indépendance de la discipline sociologique vis-à-vis des autres disciplines scientifiques et universitaires que sont notamment la psychologie, les sciences politiques dominées par les théories individualistes du contrat social ou les sciences économiques s'appuyant sur le postulat de l'***homo œconomicus***. En sociologie, le terme « holisme » a donc d'abord été utilisé pour qualifier une approche méthodologique : l'« holisme méthodologique », ainsi qu'on le nomme, est à cet égard une injonction qui semble indissociable de l'approche sociologique de ces deux pères fondateurs et d'un ensemble d'auteurs qui, depuis, s'en sont inspirés (Vibert, 2006).

Mais on utilise également ce terme en sciences sociales d'une manière plus générale, afin de caractériser certaines sociétés ou formes de conception ou de reproduction de la société. Pour l'anthropologue Louis Dumont (1983), par exemple, les sociétés holistes, comme celle de l'Inde, où c'est la collectivité qui l'emporte sur l'individu, se distinguent des sociétés occidentales modernes, sociétés **individualistes** où c'est l'individu qui prime. Cette distinction n'est pas sans évoquer les distinctions classiques entre la **communauté** et la société, la **société traditionnelle** et la **société moderne**, ou les sociétés à **solidarité mécanique** et les sociétés à **solidarité organique**.

Homo œconomicus

NOTIONS RELIÉES > **capital** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **communauté** (P. 71) / **économie** (P. 105) / **holisme** (P. 142) / **individualisme** (P. 157) / **Marx, Karl** (P. 169) / **néolibéralisme** (P. 193) / **politique** (P. 201) / **société de consommation** (P. 236)

Au sens restreint, la notion d'*homo œconomicus* (ou « homme économique ») renvoie au modèle de l'**agent** économique dans les théories économiques classiques et néoclassiques. De ce point de vue, l'agent économique est l'individu qui, dans un contexte de rareté des ressources et de besoins illimités, effectue des choix en procédant à un calcul d'utilité visant la maximisation de sa satisfaction. L'*homo œconomicus* est donc un être intéressé, calculateur et rationnel. Son action a pour unique mobile son intérêt personnel, auquel il se dédie tout entier en calculant l'efficacité des moyens choisis pour atteindre une fin déterminée. Maximiser ses gains, minimiser ses efforts, telles seraient les motivations régissant la sphère de l'**économie** selon ces théories.

Depuis sa formulation pleine et entière au XIXe siècle, cette conception a soulevé de nombreux débats dans les sciences humaines. Ces débats sont devenus particulièrement virulents lorsque, dans le courant du XXe siècle, certains économistes ont voulu l'étendre à tous les comportements humains. C'est notamment le cas de l'Américain Gary Becker, tenant de l'« impérialisme économique », expression qu'il revendique : selon sa théorie du « capital humain » (1964), tous les aspects de la réalité humaine, de la famille à la criminalité en passant par l'éducation ou la toxicomanie, doivent être analysés du seul point de vue du calcul des avantages et des désavantages globaux d'une action. Parfois à leur insu, certains économistes adoptent un point de vue similaire, par exemple lorsqu'ils avancent que la science économique est l'étude des choix ou que toute action a un coût d'opportunité.

Le modèle de *l'homo œconomicus* a fait l'objet de nombreuses critiques au sein même des sciences économiques. Par exemple, certains ont remis en cause le caractère parfait ou généralisé de la rationalité de l'agent, en mettant plutôt l'accent sur le fait que les individus n'ont que des informations incomplètes au moment de faire des choix. D'où la nécessité de revoir le modèle en partant de l'hypothèse d'une « rationalité limitée » (Simon, 1955). D'autres, notant l'incapacité du modèle de prendre en compte les relations sociales et les ins-

titutions dans lesquelles s'insère l'action, ont insisté pour incorporer l'environnement de l'agent en tant que facteur explicatif. On parle en ce sens d'une « rationalité située » (Laville, 2000). D'autres encore, s'appuyant sur les connaissances issues de la psychologie, remettent en cause l'idée même que le comportement rationnel soit un principe explicatif : en raison des biais cognitifs qui caractérisent à des degrés divers tous les agents, le modèle de l'*homo œconomicus* ne permet pas d'expliquer leurs choix (Kahneman et Tversky, 1979). Malgré toutes ces critiques, ce modèle, revu et corrigé, demeure le fondement de la compréhension de la « rationalité économique » dans les théories économiques dominantes (Demeulenaere, 2003).

LA SOCIOLOGIE ET LE MODÈLE THÉORIQUE DE L'*HOMO ŒCONOMICUS*

Les critiques les plus importantes viennent de l'extérieur des sciences économiques et, au premier chef, des sociologues. Dans la foulée de Philippe Steiner (2011), on peut dire qu'ils ont adopté trois angles d'attaque.

Tout d'abord, certains ont opté pour une stratégie de complexification, qui revient à accepter la conception de l'*homo œconomicus*, mais en la considérant comme un modèle abstrait (économie pure), qui doit être confronté à la réalité concrète de la décision économique (économie appliquée), puis à la totalité des déterminants sociaux de l'action (sociologie). C'est la solution proposée notamment par Vilfredo Pareto (1848-1923). Notons que cette conception n'a pas eu beaucoup de prolongements dans la théorie sociologique, mais a surtout contribué à une certaine division du travail scientifique entre les sciences économiques, réputées ne prendre en compte que les « actions logiques », et la sociologie, occupée à rendre compte des « actions non logiques », selon les termes aujourd'hui très contestés de Pareto.

Ensuite, selon l'idée de la *stratégie de complément* (ou d'*ajustement*), certains avanceront que le modèle abstrait de l'*homo œconomicus* ne saurait être entièrement satisfaisant sur le plan explicatif : il doit donc être au mieux complété, au pire ajusté, en prenant en compte les actions et les interactions concrètes, ainsi que les cadres culturels et institutionnels dans lesquels elles s'insèrent. De Max Weber à Raymond Boudon en passant par Joseph Schumpeter, Talcott Parsons ou Mark Granovetter, entre autres, de très nombreux auteurs ont déployé une panoplie d'arguments qui remettent en question le modèle pur, abstrait et formel de l'*homo œconomicus*, et invitent à le compléter, voire à l'amender. Certains reconnaissent la validité de la rationalité économique (« rationalité instrumentale » ou « action rationnelle en finalité »), mais pour les seules activités proprement économiques. Pour d'autres, la validité de ce modèle est limitée et il doit être complété par une analyse empirique du fonctionnement des interactions en général, et des interactions de marché en particulier. Pour d'autres encore, il faut ajuster le modèle en fonction de ces analyses empiriques et lui apporter ainsi des modifications plus ou moins importantes prenant en compte d'autres modalités de l'action, les cadres institutionnels, etc. D'une certaine manière, cette stratégie de complément est une stratégie d'intégration : les postulats individualistes et utilitaristes du modèle de l'*homo œconomicus* sont absorbés dans des modèles théoriques qui se veulent plus englobants, plus complets.

Enfin, la *stratégie de remplacement* constitue la critique la plus radicale du modèle de l'*homo œconomicus*. Comme son nom l'indique, elle revient à en contester le bien-fondé et vise à lui substituer d'autres principes d'explication de la réalité humaine. Refusant de considérer l'individu comme un être qui préexisterait à son existence sociale, les sociologues de cette école contestent notamment trois grands aspects du modèle :

- son caractère *atomistique*, selon lequel l'individu est un atome isolé pour lequel la nature et la société ne seraient que des obstacles ou des opportunités. La société n'est pas un complément facultatif ou une dimension seconde et dérivée, avancent-ils, ce n'est pas un environnement extérieur : elle est constitutive de l'**identité** de l'individu ;
- son caractère *utilitariste*, selon lequel l'action humaine repose uniquement sur le calcul des peines et des jouissances, l'être humain se réduisant ainsi à un ordinateur manipulant à la perfection le calcul des probabilités. Contre cette explication simple (un motif unique) et tautologique (l'être humain fait ce qu'il fait parce qu'il est dans sa nature de faire ce qu'il fait), les sociologues cherchent à comprendre l'ensemble des déterminants de l'action ;
- son caractère *sociocentriste*, selon lequel les êtres humains ont toujours agi ou devraient toujours agir

à la manière des Occidentaux modernes. Concevant l'individu comme un être irréductiblement ancré dans une réalité sociale et historique, ces sociologues se refusent à conférer à des **normes** particulières le statut de normes universelles, valables partout et toujours.

S'érigeant contre le «monstre anthropologique» qu'est l'*homo œconomicus* selon Pierre Bourdieu (2000a), les tenants de la stratégie de remplacement cherchent à développer une conception proprement sociologique de la réalité humaine. Bien que ces auteurs aient cette même ambition, il va sans dire que les analyses et les concepts proposés peuvent grandement varier (rapports sociaux de production chez Marx, institution sociale chez Durkheim, action réciproque chez Simmel, interaction et cadre de l'expérience chez Goffman, habitus et champs chez Bourdieu, rapport d'objectivation symbolique chez Freitag, *homo donator* chez Caillé, etc.).

En somme, quelle que soit la diversité des stratégies adoptées (complexification, complément ou remplacement) et des arguments critiques avancés (formalisme, incomplétude, atomisme, utilitarisme, sociocentrisme, etc.), à l'exception de très rares sociologues, la pensée sociologique a globalement rejeté le modèle pur de l'*homo œconomicus*.

PAR-DELÀ LE MODÈLE THÉORIQUE : UN FAIT SOCIAL

Par-delà le débat sur la validité de ce modèle pour expliquer les comportements économiques, et éventuellement tous les comportements humains, le terme *homo œconomicus* est utilisé au sens large pour mettre en lumière la particularité de la **représentation sociale** moderne de l'être humain en tant qu'individu mû par la seule recherche de la maximisation de ses intérêts personnels. Dans cette perspective, l'objectif n'est pas de complexifier ce modèle, de le compléter ou de le remplacer, mais de le saisir comme le cœur d'un certain imaginaire social fondant l'emprise de la conception économique de l'être humain sur la société. Il s'agit, de la sorte, de le comprendre en tant que **fait social** : sa construction théorique, qui témoigne de l'état de la société au moment de sa formulation, du XVIIe au XIXe siècle, et son extension à tous les aspects de la réalité humaine, au XXe siècle, sont des indices des transformations de la société.

Comprise en ce sens, la notion d'*homo œconomicus* ne renvoie plus simplement au modèle de l'agent dans les théories économiques. Que celles-ci aient contribué à l'élaboration et à la diffusion d'une conception économique de l'être humain, c'est un fait, mais elles ne l'ont pas inventée : «cet homme économique vient d'ailleurs, de la société elle-même ; il provient des mutations des rapports sociaux», écrit Christian Laval (2007). Avec la montée en force de la bourgeoisie, l'extension des échanges marchands et de la logique commerciale, le passage de la possession patrimoniale à la propriété capitaliste, l'usage d'une comptabilité mathématisée, la rationalisation du droit, la recherche de plus en plus fine de l'exactitude comme mode de raisonnement, etc., c'est un ensemble de changements culturels, politiques et économiques qui, dès la fin du Moyen Âge et au début des Temps modernes, ont bouleversé la conception de l'être humain et de la société. Dans la foulée, les normes et les institutions traditionnelles se sont affaiblies au même rythme que le mode de vie (paysan, familial, communautaire) qu'elles encadraient. L'intense processus de sécularisation et d'individualisation qui définit la **modernité** ouvre ainsi la porte à des questionnements concernant le sens et les finalités de la vie individuelle et collective.

C'est dans ce contexte que certains courants de la philosophie morale et politique des XVIIe et XVIIIe siècles, non moins que de l'économie politique classique et néoclassique des XVIIIe et XIXe siècles, en sont venus à développer les idées-clés au cœur de la conception de l'homme en tant qu'*homo œconomicus*. L'expérience concrète de déliaison par rapport aux cadres sociaux traditionnels et de soumission croissante aux aléas de la concurrence marchande s'est ainsi vu conférer le statut de phénomène naturel. Sont alors apparus les thèmes essentiels de la tradition associée au libéralisme : souveraineté de l'individu, propriété de soi, intérêt personnel, maximisation de l'utilité. De ce point de vue, l'individu est pensé comme un être qui existe en lui-même et pour lui-même (souveraineté de l'individu), qui n'est redevable de personne pour ce qu'il est, en tant qu'il s'appartient en propre (propriété de soi), sa liberté consistant à pouvoir n'entretenir de liens avec les choses et les autres que selon sa propre volonté et dans son propre intérêt (intérêt personnel), sa nature se réduisant à un calcul de la maximisation de ses jouissances par la

recherche du plaisir et la fuite de la souffrance (maximisation de l'utilité) (Meiksins Wood, 2014 ; Audard, 2009). L'*homo œconomicus* n'est ainsi rien d'autre que l'« universalisation de l'*homo capitalisticus* », comme le disait Pierre Bourdieu (1980a), autrement dit la généralisation des normes de comportement capitalistes. À cet égard, l'avènement puis la généralisation de la **société de consommation** aux XIX[e] et XX[e] siècles, avec la promotion de la figure du consommateur à la recherche de la satisfaction de ses besoins suivant la logique de son propre intérêt, ont largement contribué à normaliser ce type d'attitude.

Bien entendu, cela ne revient pas à dire que la modernité capitaliste ou, plus encore, les penseurs associés aux différentes tendances du libéralisme aient inventé ou découvert l'égoïsme. C'est plutôt avancer que cette conception libérale de l'être humain, « utilitariste » en un sens très large du terme, consiste en une inversion du jugement de valeur traditionnel. Alors que, traditionnellement, la préoccupation pour ses propres intérêts était comprise comme l'un des principaux vices, traduisant une confusion entre les plans descriptif (ce qui est) et normatif (ce qui devrait être), le libéralisme a contribué à en faire non seulement un fait naturel et souhaitable, mais le principe même de la compréhension de la société : la société n'est plus dès lors comprise que comme la somme des interactions entre des individus agissant dans leur propre intérêt, c'est-à-dire comme un marché. Latouche parle à ce propos du « retournement de l'amour-propre, le plus condamnable des vices, en souci légitime de ses intérêts » (2005). Ce retournement est à appréhender à la lumière d'un ensemble de conceptions philosophiques liées à ce que Durkheim (1898) dénonçait déjà sous le nom d'« **individualisme** utilitaire » et que, plus récemment, C.B. Macpherson (1962) appelait l'« individualisme possessif ». Pour sa part, Christian Le Bart (2008) parle d'« individualisme de marché » et, à la suite de nombreux auteurs, avance que cette manière de concevoir l'être humain et la société est aujourd'hui exacerbée par le **néolibéralisme** (Cohen, 2012).

Notons enfin que la prise en compte du fait social que constitue l'avènement d'une représentation de l'être humain en tant qu'*homo œconomicus* ne vise pas seulement à montrer que ce modèle est irréaliste, ce qu'admettent presque tous les économistes, ou qu'il est historiquement lié à l'**idéologie** libérale et néolibérale. Ces analyses ne sont pas tant fondées sur l'inquiétude que ce mode de rapport humain reposant sur le calcul intéressé de l'utilité personnelle soit faux, mais que, articulé à une certaine forme d'organisation de la société, il pourrait devenir vrai. « L'*homo œconomicus* n'est pas derrière nous, il est devant nous », écrivait déjà Marcel Mauss dans son *Essai sur le don* (1925) !

Homogamie

NOTIONS RELIÉES > **classe sociale** (P. 66) / **habitus** (P. 141)

Tendance à prendre pour conjoint ou conjointe une personne du même milieu social, en fonction d'un ensemble de critères plus ou moins inconscients (revenu, niveau de scolarité, valeurs culturelles, lieu de résidence, etc.). Dans la **famille** traditionnelle, l'homogamie était pour ainsi dire la règle : les paysans se mariaient entre eux, les notables se mariaient entre eux, etc. Dans les familles modernes et contemporaines, bien qu'elles soient imprégnées de l'idéal de l'amour romantique, l'homogamie est encore avérée. Si l'on affirme que nous pourrions tomber amoureux du premier venu, par exemple, indépendamment de son statut socioéconomique ou de ses origines familiales, simplement parce que « c'est lui » ou « c'est elle », dans les faits, les couples continuent de réunir des partenaires qui sont assez proches sur les plans économique et social. Le fait d'appartenir à la même **classe sociale** et d'avoir les mêmes **habitus**, notamment concernant la fréquentation des mêmes lieux, contribue pour beaucoup à la formation des couples contemporains. On constate même une augmentation de ce que certains qualifient d'« homogamie éducationnelle » ; environ 50 % des mariages au Canada consacrent une union entre deux personnes qui ont le même niveau d'études (Hou et Myles, 2007).

Homophobie

Attitudes, comportements ou jugements hostiles et discriminatoires à l'endroit d'un individu ou d'un groupe d'individus en fonction de son orientation sexuelle supposée. Certains auteurs parlent à cet égard d'hétérosexisme, soit la tendance à dévaloriser les personnes homosexuelles ou présentant des manières d'être qui ne sont pas conformes aux **stéréotypes** sexuels en vigueur dans la construction sociale des **genres**.

Idéaltype

NOTIONS RELIÉES > **modernité** (P. 181) / **ruralité** (P. 221)

Conçu par Max **Weber** comme une technique de description d'éléments de comparaison, le concept méthodologique de l'idéaltype s'applique à différents phénomènes en vue d'en souligner les caractères distinctifs. L'idéaltype réunit un certain nombre d'évènements et de relations sociales dans un tout complexe qui permet de décrire des situations sociohistoriques en comparant leurs caractéristiques internes et externes. Selon Max Weber : « On obtient un idéaltype en *accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue* et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve [...], que l'on *ordonne* selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, *pour former un tableau de pensée* homogène » (Weber, 1904).

L'idéaltype n'existe donc pas empiriquement ou concrètement : c'est une utopie, un concept pur, un moyen d'évaluer la réalité en se fondant sur des éléments précis. Il y a plusieurs sortes d'idéaltypes :

- *L'idéaltype historique.* Pour Weber, le travail historique a « pour tâche de déterminer dans chaque cas particulier combien la réalité se rapproche ou s'écarte de ce tableau idéal » (par exemple, on veut savoir dans quelle mesure une ville et ses conditions économiques particulières correspondent à l'idéaltype de l'économie urbaine). Pour construire un idéaltype historique, le chercheur sélectionne un certain nombre de concepts généraux communs à un grand éventail de caractéristiques sociales des différentes sociétés historiques en utilisant un critère de sélection des concepts généraux possibles afin de définir précisément l'objet d'étude (par exemple, féodalisme, protestantisme, capitalisme). Cet idéaltype vise à saisir des éléments de la réalité sociohistorique en procédant à une accentuation analytique de certaines caractéristiques.

  De la sorte, l'idéaltype est toujours un modèle de la réalité. Par exemple, l'idéaltype économique permet de distinguer les sociétés en fonction de leur organisation économique : l'idéaltype du **capitalisme** contemporain se construit par la distinction idéaltypique du marché, de l'ordre juridique, de la rationalité et de l'idée de citoyenneté comme bases de l'action sociale ; l'idéaltype de l'économie urbaine est pour sa part construit par opposition à celui de l'économie artisanale (mais il sous-entend certains traits de l'organisation sociale, du fait qu'il présuppose économie de marché, lois, démagification, propriété privée, citoyenneté, organisation municipale, bureaucratie). En considérant que ces formes sont essentielles et en écartant d'autres éléments considérés comme superflus, on peut ainsi comparer d'autres économies contextualisées sur les plans historique et idéaltypique. La représentation des évènements qui résulte de cette opération est une approximation de la réalité d'une société particulière en fonction de certaines conditions de son organisation (par exemple, l'économie urbaine).
- *L'idéaltype* développemental. Il renvoie à l'opération mentale que l'on doit effectuer lorsqu'on souhaite étudier un **changement social**, le passage d'une forme à une autre au sein d'une société en fonction de transformations historiques. Là aussi, on construit l'idéaltype en créant un concept général et

en isolant certains de ses aspects. Cette fois, pourtant, l'idéaltype permet de tirer des conclusions sur les causes du changement historique (par exemple, le passage de l'administration par les notables à l'administration bureaucratique).

- *L'idéaltype des formes d'action et de relation sociale, ou idéaltype analytique.* Dans *Économie et Société*, Weber élabore une série d'idéaltypes afin de caractériser les types idéaux de rationalité à l'œuvre dans le cadre de l'action et de l'interaction sociales qui doivent être observées, décrites et comprises par la sociologie, en distinguant l'action sociale traditionnelle, l'action affective, l'action rationnelle en valeur et l'action rationnelle en finalité. Il répertorie également les diverses caractéristiques idéaltypiques des relations sociales : solidarité (communalisation et sociation), concurrence et conflit.

En somme, l'idéaltype désigne le concept clair qui résulte d'une démarche visant à atteindre une pureté conceptuelle qui n'a rien à voir avec une description de la réalité. Cependant, il ne s'agit pas de modèles souhaitables, de devoir-être ou de lois. Ces concepts clairs sont des moyens d'évaluer la réalité grâce à des outils logiques, à des tableaux de pensée. Ils sont indispensables dans l'approche historique parce qu'ils permettent de juger si un type de société donné existe ou a existé dans la réalité, et de comprendre les caractéristiques sociohistoriques des sociétés et de quelle manière elles peuvent changer au fil du temps. En outre, ces outils sont indispensables pour effectuer non seulement un travail historique, mais aussi des analyses comparatives, puisqu'ils permettent d'atténuer l'ambiguïté de la réalité en procurant les moyens de la décrire adéquatement.

Identité

NOTIONS RELIÉES > **acculturation** (P. 38) / **classe sociale** (P. 66) / **communauté** (P. 71) / **culture** (P. 77) / **déviance** (P. 91) / **ethnie** (P. 125) / **féminisme** (P. 134) / **genre** (P. 138) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **lien social** (P. 168) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **pauvreté** (P. 197) / **politique** (P. 201) / **postmodernité** (P. 208) / **racisme** (P. 213) / **révolution** (P. 219) / **rôle social** (P. 220) / **socialisation** (P. 231) / **société de consommation** (P. 236) / **stéréotype** (P. 244) / **territoire** (P. 249) / **tradition** (P. 252)

Liée à la problématique des rapports entre individu et société, la question de l'identité est d'autant plus importante aujourd'hui que les repères identitaires semblent en crise et que la multiplication des revendications identitaires est au cœur des réflexions sociologiques concernant les **sociétés postmodernes**.

DE L'IDENTITÉ À L'IDENTIFICATION

« Qui suis-je ? », voilà une question dont la simplicité n'est qu'apparente. Comme l'écrit Alex Mucchielli (1986), au cœur de notre identité individuelle, on trouve un ensemble de référents (matériels, sociaux, subjectifs) qui servent à nous définir et qui sont fondés sur des caractéristiques plus ou moins valorisées selon les lieux et les époques. Ainsi, notre identité ne précède pas l'ensemble des processus par lesquels nous nous identifions à certains symboles, à certains **statuts sociaux** ou à certains modèles culturels de comportement communément admis dans notre **société** en général, dans notre **classe sociale** ou dans notre milieu familial en particulier. Fluide et en perpétuelle réorganisation en fonction de nos expériences et de nos trajectoires personnelles, notre identité est le fruit de multiples identifications qui se construisent tout au long de notre **socialisation** et qui finissent par ancrer en nous le sentiment d'être une personne unique (Fischer, 1997).

Notre identité, qui se construit d'abord à partir de caractéristiques assignées (sexe, âge, position dans la famille, statut socioéconomique du milieu d'origine, nationalité, etc.), passe nécessairement par un rapport individuel à des identités collectives qui sont elles-mêmes des constructions sociales et historiques. Se définir comme homme ou comme femme, comme canadien ou comme québécois, comme professeur ou comme étudiant, par exemple, c'est s'appuyer sur une identification à des manières de penser et d'agir qui sont

changeantes et relationnelles, autrement dit construites en fonction des unes les autres.

DEUX RÉGIMES D'IDENTIFICATION

S'inspirant des enseignements de la sociologie classique, Claude Dubar (2000) distingue deux formes identitaires dans l'histoire des sociétés : la forme communautaire et la forme sociétaire.

Dans la forme communautaire, caractéristique des sociétés dites « primitives » et « traditionnelles » (la **communauté** chez Tönnies ou les sociétés à **solidarité mécanique** chez Durkheim), l'individu se définit selon la place qu'il occupe dans les rapports communautaires. C'est son appartenance à une communauté et la position qu'il y occupe qui lui dictent ses manières de penser, de sentir et d'agir. Selon qu'il est un homme ou une femme, selon son âge, son statut social, etc., l'individu est ainsi appelé à jouer un **rôle social** déterminé, laissant peu de place à une identité personnelle qui ne se fonderait pas sur la vie collective, ou ne se confondrait pas avec elle. Notons que cette forme communautaire d'identification existe encore à des degrés divers aujourd'hui, ainsi qu'on le constate dans certaines communautés fortement structurées (chez les Juifs hassidiques, par exemple).

Dans la forme sociétaire, caractéristique des sociétés modernes hautement différenciées (la **société** chez Tönnies ou les sociétés à **solidarité organique** chez Durkheim), l'identité personnelle est bien davantage mise en valeur. Au sein des sociétés fondées sur l'**individualisme** et marquées par la multiplicité des appartenances possibles, ce régime d'identification fournit aux individus de nombreux repères identitaires pour se construire (famille, groupe de pairs, travail, religion, etc.). La forme d'identification de type sociétaire est d'ailleurs plus ouverte aux remises en cause des identités assignées, ce qui n'exclut pas qu'il y ait des identifications collectives plus fortement valorisées (l'identité professionnelle, par exemple, ou la nationalité).

SOCIÉTÉ POSTMODERNE, CRISE DES IDENTITÉS ET MULTIPLICATION DES IDENTIFICATIONS

La société postmoderne connaît de profondes transformations, notamment en matière de construction identitaire, individuelle et collective. Trois constats contradictoires s'imposent : la crise des identités ; la multiplication des identifications ; la menace d'éclatement de la société.

La crise des identités

Malgré son ouverture à diverses formes d'identification, la société industrielle moderne a cristallisé un certain nombre d'identités collectives, structurantes de la vie individuelle et sociale. Parmi celles-ci, les identités de classe et les identités nationales étaient fondamentales. Articulé au monde du travail, le sentiment d'appartenir à une classe sociale déterminait les manières de sentir, de penser et d'agir. Il en était de même de l'identification à une nation : c'est en son nom que nombre de guerres furent menées aux XIX[e] et XX[e] siècles.

Ces identités collectives semblent aujourd'hui s'être estompées. Avec l'individualisation des contrats de travail, la précarisation du travail et l'essor des classes moyennes structurées autour de la consommation de masse, on se définit de moins en moins par son travail, et moins encore par sa classe sociale. À une époque marquée par la mondialisation/globalisation, la part croissante des personnes issues de l'**immigration** au sein de la population et un certain désabusement par rapport au monde politique, l'identification nationale n'a plus la même importance. Ainsi, certains se disent « citoyens du monde », tandis que d'autres se définissent désormais par des caractéristiques culturelles ou religieuses qui n'ont pas encore d'écho politique.

Cela ne signifie pas, bien sûr, que les individus échappent aux influences sociales et qu'ils se définissent dans un pur rapport à soi. Dans une société hyperindi-vidualiste, les exhortations à être soi-même, à se prendre en main, à se responsabiliser, par exemple, se transforment en injonctions, et ce, pour le meilleur et pour le pire. Pour le meilleur, parce que ces règles offrent plus de latitude pour se définir soi-même. Pour le pire, aussi, parce qu'elles permettent une quête identitaire sans fin qui peut entraîner chez certains individus « la fatigue d'être soi », selon l'expression d'Alain Ehrenberg (1998), c'est-à-dire à un épuisement perpétuel dû à l'obligation de se réaliser.

La multiplication des identifications

Pour certains sociologues, l'épuisement des références identitaires modernes n'entraîne pas nécessairement le strict repli sur soi d'individus en mal d'identité. Au

contraire, on assisterait à la multiplication d'identifications de différente nature (ethnoculturelle, religieuse, régionale, sexuelle, etc.). Les individus seraient aujourd'hui amenés à se former des « identités multiples » à la faveur de la fluidification des rapports sociaux que favorisent, par exemple, le processus de mondialisation, le phénomène des diasporas, ces communautés immigrées qui restent en contact avec leur société d'origine, ou encore l'augmentation des mariages interethniques ou interconfessionnels (Aoun, 2012).

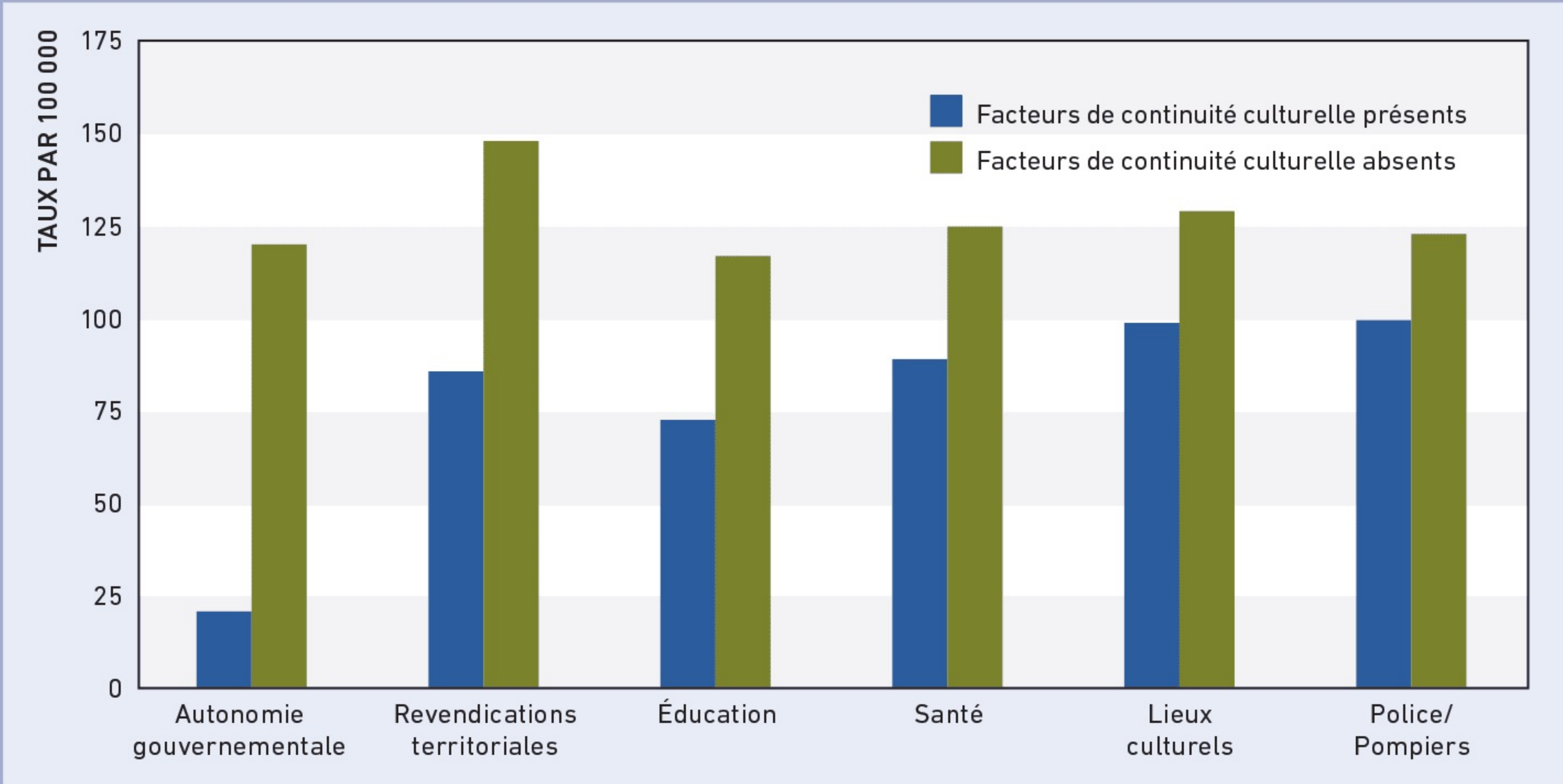
Allant de pair avec ce phénomène, on voit ainsi se multiplier les revendications et les mouvements identitaires : « nous, les femmes », « nous, les jeunes », « nous, les homosexuels », etc., voilà autant de nouvelles identifications qui ne s'excluent pas nécessairement. Si la multiplicité des appartenances possibles attire souvent l'attention, la menace de crispations identitaires, notamment ethnoculturelles, ne doit pas être négligée.

51 Identité et suicide chez les Autochtones canadiens

Dans *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l'effondrement de la continuité personnelle et culturelle* (2010), une équipe de psychologues réunis autour de M.J. Chandler s'est efforcée de comprendre les variations des taux de **suicide** chez les jeunes dans les diverses communautés autochtones du Canada. Les taux de suicide dans ces communautés sont dans l'ensemble de 2 à 3 fois plus élevés que dans la population en général, et jusqu'à 11 fois plus élevés dans les communautés inuites. Les chercheurs se sont demandé pourquoi certaines communautés sont touchées d'une manière foudroyante par ce phénomène, alors que d'autres en sont épargnées.

Fondée sur les notions de « continuité personnelle » et de « continuité culturelle », leur découverte est sans appel : la présence ou l'absence d'institutions permettant de transmettre les normes et les valeurs propres à la communauté est déterminante s'agissant des taux de suicide. Dans les communautés jouissant d'une autonomie gouvernementale qui leur permet, entre autres, de mettre en place un réseau d'institutions (santé, éducation, lieux culturels, etc.), les taux de suicide sont faibles ; là où cette possibilité n'existe pas, les taux de suicide sont élevés. Autrement dit, le sentiment d'appartenance à une identité collective forte et assumée joue un rôle majeur dans la décision individuelle de vivre ou de mourir. Nul doute que ce constat relancera le débat concernant l'importance des mécanismes d'identification individuelle et collective qui sont au fondement de la vie sociale.

Taux de suicide des jeunes Autochtones par rapport aux facteurs de continuité culturelle présents ou absents



Source : M.J. Chandler et collab, *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l'effondrement de la continuité personnelle et culturelle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 105.

La menace d'éclatement de la société

Selon Jacques Beauchemin (2004), notamment, la «société des identités» qui tend ainsi à se mettre en place dans le sillage de la crise des identités et de la multiplication des identifications menace l'unité même de la société. La progression des revendications identitaires culminerait dans la fragmentation de la société en individus et en groupes concurrents, repliés sur leurs droits individuels particuliers au détriment des droits collectifs et du sentiment d'appartenance à une communauté d'histoire et de culture. L'idée même de «projet de société» s'évanouirait et serait remplacée par une lutte de tous contre tous pour la satisfaction des besoins des individus et de certains groupes ou de leur désir de reconnaissance. Les trente dernières années de domination du **néolibéralisme** seraient porteuses de cette grave menace.

Idéologie

NOTIONS RELIÉES > **changement social** (P. 61) / **culture** (P. 77) / **économie** (P. 105) / **féminisme** (P. 131) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **Marx, Karl** (P. 169) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **néolibéralisme** (P. 193) / **oligarchie** (P. 196) / **politique** (P. 201) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **racisme** (P. 213) / **société de consommation** (P. 236) / **totalitarisme** (P. 251) / **tradition** (P. 252)

Forgé à la fin du XVIII[e] siècle par Destutt de Tracy, le terme «idéologie» a d'abord signifié «science des idées, de leur origine et de leur fonctionnement». La notion, rapidement connotée de façon péjorative, désigne un système collectif plus ou moins rigoureux et cohérent d'idées, de croyances, de normes et de valeurs, acceptées comme des évidences et servant à justifier un état de fait ou à orienter l'action sociale et politique. Ainsi, on parlera de l'idéologie religieuse ou politique d'un groupe comme d'un discours qui, tout en justifiant la position sociale de ce groupe, vise à exprimer à la fois «ce qui est» et «ce qui devrait être».

En tant que grille d'interprétation du monde liée aux intérêts des individus qui l'adoptent, l'idéologie est souvent pensée en opposition avec la réalité et donc, finalement, avec les discours qui entendent exposer la vérité (la philosophie et les sciences, par exemple). Il s'ensuit que l'idéologie est un concept controversé: non seulement l'idéologie est pensée comme une «idée fausse» concernant la réalité, mais c'est aussi et surtout le discours de l'autre, «l'idée de mon adversaire», comme l'écrit le philosophe et sociologue français Raymond Aron!

MARX ET LA NOTION D'IDÉOLOGIE

C'est à la tradition inspirée par la pensée de Karl **Marx** que l'on doit l'introduction en sociologie de la notion d'idéologie. Pour Marx, «ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience». Cela signifie que l'origine des idées d'un individu, d'un groupe ou d'une collectivité doit être recherchée dans la manière dont une société produit et reproduit concrètement son existence, de même qu'en fonction de la place que chacun occupe dans la structure des **classes sociales** de cette société. Autrement dit, pour les courants marxistes, nos manières de penser sont liées aux conditions matérielles d'existence de la classe sociale à laquelle nous appartenons; elles servent à les justifier en les «naturalisant», c'est-à-dire en les pensant comme naturelles, donc incontournables. Nos manières de penser et d'agir, fondées sur des **stéréotypes**, nous paraissent tellement aller de soi que nous ne voyons pas qu'elles trouvent leur origine dans nos **modes de vie** et nos **habitus** de classe. Ainsi conçue, l'idéologie est toujours une dissimulation, voire une auto-dissimulation: un discours qui masque ses propres origines dans les rapports conflictuels qui animent la réalité sociale.

Selon Marx, l'idéologie dominante d'une société est toujours l'idéologie de la classe sociale dominante: grâce à cette idéologie, les rapports de **domination** et d'**exploitation** se trouvent voilés, ce qui permet de les légitimer. Les pauvres ont besoin des riches qui leur font l'aumône et les riches ont besoin des pauvres pour accomplir de bonnes actions leur garantissant la vie éternelle; prédominante au cours du Moyen Âge, cette

idée masque tant les rapports de pouvoir entre les seigneurs et les paysans que leur commune subordination à l'Église. De même, Marx montre que, dans les sociétés capitalistes, les propriétaires des moyens de production — la **bourgeoisie** — ont besoin de croire et de faire croire que ce n'est pas le travail qui engendre la richesse, mais la possession de la richesse qui permet de «créer» et de «donner du travail» aux travailleurs. L'adage «quand on veut, on peut», répété aujourd'hui à l'envi par les classes sociales possédantes, leur permet de justifier leur position de supériorité, de dissimuler, y compris à leurs propres yeux, les rapports de force entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas, et de masquer ainsi les facteurs sociaux qui expliquent en grande partie la trajectoire des individus en fonction de la place qu'ils occupent dans la structure des classes sociales. Cette conception «méritocratique» (nous sommes récompensés selon notre mérite) constitue donc une idéologie à laquelle adhèrent aussi bien les classes dominantes que les classes dominées, produisant confiance en soi chez les uns et culpabilité chez les autres. Notons que cette idéologie se trouve incarnée dans les institutions, notamment dans l'institution scolaire, qui juge les résultats obtenus par les individus sans tenir compte de leur origine sociale.

L'IDÉOLOGIE PAR-DELÀ LE MARXISME

Sans nécessairement nier la validité du concept issu de la pensée de Marx, des auteurs ont cependant élaboré d'autres conceptions de l'idéologie, plus larges ou plus spécifiques. Selon l'interprétation de Paul Ricœur (1997), par exemple, l'idéologie sert à dissimuler la position sociale de l'individu et à légitimer les rapports de pouvoir, certes, mais ce n'est possible que grâce à l'existence première et fondatrice d'un «imaginaire social» propre à une société ou à un groupe — ce que les sociologues appellent, au sens large, la **culture**. Notre rapport au monde n'étant en effet jamais qu'un rapport culturel, autrement dit un rapport qui se joue par l'entremise de **normes**, de **valeurs**, de symboles, etc., lesquels nous permettent de donner un sens à notre existence, on dira donc que l'ensemble des **croyances** d'une collectivité ou de certains groupes constitue une idéologie. De ce point de vue, la fonction première de l'idéologie est de permettre l'**intégration** des membres du groupe ou de la collectivité par la mise en commun d'un certain nombre d'idées, de normes et de valeurs.

52 Les trois dimensions de l'idéologie selon Paul Ricœur

DIMENSIONS	EXPLICATION
Intégration sociale	Croyances collectives, d'un groupe ou d'une collectivité, qui donnent un sens à la réalité vécue.
Dissimulation des rapports de classe	Conception erronée de sa propre situation sociale et de sa position dans la structure des classes sociales.
Légitimation du pouvoir	Ensemble d'idées, de normes et de valeurs qui justifient les rapports de pouvoir, de domination et d'exploitation.

Dans *Les origines du totalitarisme* (1951), la philosophe Hannah Arendt a approfondi la notion d'idéologie dans un autre sens, comme la «logique d'une idée». Elle a montré que le propre des régimes totalitaires du XXe siècle est de se fonder sur une «idée» — la supériorité raciale dans le cas du nazisme, la dictature du prolétariat dans le cas du communisme stalinien — et d'en déduire *logiquement* les conséquences, en l'occurrence l'élimination des «races inférieures» ou des «classes sociales bourgeoises». Plus encore, pour Arendt, l'idéologie ainsi comprise relève de l'abomination en ce qu'elle prétend pouvoir s'imposer à la réalité; nier ce qui, dans les faits, pourrait contredire la logique de l'idée, quitte à devoir détruire la réalité elle-même, sous prétexte de mettre en œuvre l'idée consubstantielle au régime. En ce sens, écrit Arendt, «le sujet idéal du règne totalitaire n'est ni le nazi convaincu, ni le communiste convaincu, mais l'homme pour qui la distinction entre fait et fiction et la distinction entre vrai et faux n'existent plus».

Enfin, la notion d'idéologie est également souvent utilisée dans un sens plus étroit pour désigner de multiples doctrines philosophiques, religieuses, sociales ou politiques. Le libéralisme ou le néolibéralisme, le socialisme, le communisme, le marxisme, l'anarchisme, le nationalisme, le féminisme, l'écologisme, les doctrines religieuses (chrétienne, musulmane ou hindoue, par exemple), les conceptions politiques «de droite» ou «de

gauche », etc., peuvent ainsi être considérées comme des idéologies qui, fondées sur des valeurs et encourageant des manières d'être, proposent une interprétation du réel et un projet collectif.

Faisant allusion aux doctrines qui visent à transformer radicalement la société (anarchisme, socialisme, communisme, etc.), quelques sociologues ont dès les années 1960-1970 avancé l'idée que nous assisterions à « la fin des idéologies » (Bell, 1960). À la fin de la Deuxième Guerre mondiale, nous serions entrés dans une ère où les débats enflammés concernant les finalités de la vie collective auraient cédé le pas aux ajustements et aux adaptations au cas par cas. Jean-François Lyotard (1979) parlait à ce propos de « la fin des grands récits », là où Raymond Aron (1963) faisait état avant lui du « scepticisme à l'égard des systèmes globaux d'interprétation du monde ».

Cependant, certains sociologues parlent de l'« idéologie de la fin des idéologies » : le discours sur la fin des idéologies constitue la « méta-idéologie de la **postmodernité** », c'est-à-dire une idéologie globale qui, au-delà des idéologies particulières toujours bien vivantes, sert à justifier un mode d'existence sociale dans lequel les questions politiques d'orientation générale de la société, portées par des intellectuels, des partis politiques ou des **mouvements sociaux**, auraient été réduites par des experts et des technocrates à des questions techniques de gestion ponctuelle des problèmes sociaux. La « fin des idéologies » correspondrait au règne de l'idéologie technicienne et de ses élites (Freitag, 1995). « Ni de droite ni de gauche, nous ne faisons que nous plier à la réalité » (ce qu'on appelle être « pragmatique »), voilà un discours que l'on entend quotidiennement.

Pour sa part, Jean-Claude Michéa (2007) écrit que ce type de discours accompagne la mise en place d'un « empire du moindre mal ». S'appuyant sur les prétendues évidences d'une nature humaine fondamentalement égoïste (l'être humain n'agirait que par amour-propre et par intérêt personnel), sur la recherche incessante du bien-être (que l'on confond avec la croissance économique) et sur l'association impensée entre le capitalisme et la démocratie, le discours du libéralisme, et plus encore du **néolibéralisme**, se présenterait comme un discours non idéologique, comme le moyen de réguler les rapports sociaux en acceptant les êtres humains « tels qu'ils sont ». « *There is no alternative* » (« Il n'y a pas d'autre solution »), scandait la première ministre britannique néolibérale Margaret Thatcher au début des années 1980 ! Selon le sociologue suisse Jean Ziegler (2002), cette manière de penser constitue une nouvelle forme de **totalitarisme** qui impose l'absence de débats (« la **globalisation** est inévitable », « il faut absolument rembourser la dette nationale », etc.) et discrédite d'avance toutes les autres conceptions de l'organisation sociale.

Immigration

NOTIONS RELIÉES > **acculturation** (P. 38) / **démographie** (P. 84) / **identité** (P. 148) / **multiculturalisme/interculturalisme** (P. 189)

Du latin *migratio*, qui signifie « passage », l'immigration est le processus par lequel un individu ou un groupe quitte son lieu d'origine pour s'établir durablement ailleurs. Si les différentes formes de migration ont toujours existé (migrations de peuplement liées à des contraintes climatiques, à des conquêtes militaires ou commerciales, par exemple), il faut aujourd'hui distinguer les migrations temporaires (voire quotidiennes, dans le cas des populations frontalières) de l'immigration en tant que telle, laquelle suppose l'installation permanente, du moins de longue durée, de l'individu ou du groupe immigrant dans une société d'accueil. Même si de nombreux motifs (d'ordre professionnel, scolaire, politique, économique, familial, etc.) peuvent conduire quelqu'un à immigrer, E.S. Lee (1966) a exposé, dans un article bien connu de la sociologie de l'immigration l'idée qu'il existe deux grands facteurs d'immigration : la répulsion et l'attraction. L'immigration de type « répulsion » signifie que la personne ou le groupe quitte son pays d'origine parce qu'il y souffre de pauvreté ou fait l'objet de persécutions, sous une forme ou sous une autre, ou encore pour des raisons humanitaires.

La société de départ a exercé une force répulsive sur une certaine catégorie de personnes : on parle dans ce cas de migration forcée. Dans l'immigration de type « attraction », au contraire, la personne ou le groupe quitte son pays d'origine à cause de l'attrait économique, politique ou culturel du pays hôte. La société d'accueil exerce une force attractive sur les immigrants : on parle donc de migration volontaire. Bien que l'on puisse distinguer théoriquement les deux types d'immigration, la plupart des immigrants se situent en réalité sur un axe allant du pôle de la répulsion à celui de l'attraction (voir document **53**).

Selon l'endroit où l'immigrant se situe sur l'axe répulsion-attraction, certaines expériences du processus d'**acculturation**, ou de métissage culturel, seront plus difficiles que d'autres. On peut avancer l'hypothèse que l'apprentissage de nouveaux **rôles sociaux** et l'adaptation aux nouvelles normes, aux modèles, aux lois et même au climat seront plus faciles si c'est la force d'attraction qui prédomine. L'immigrant serait alors à la recherche d'un nouveau mode de vie. Inversement, les immigrants qui sont surtout influencés par la force de répulsion auraient davantage tendance que les autres à se regrouper dans le pays d'accueil avec des personnes originaires du même pays ou appartenant à la même **culture**.

Si les difficultés d'**intégration** sont, par définition, immenses pour les immigrants, qu'ils soient volontaires ou forcés, généralement, les personnes nées de parents immigrés dans le pays d'accueil en adopteront plus facilement la culture. Les liens avec la culture d'origine de leurs parents seront en revanche plus complexes pour cette « deuxième génération ». Par exemple, bien souvent les enfants ne pourront pas communiquer aisément avec leurs grands-parents, du fait de la barrière linguistique. C'est donc une partie de la mémoire du pays d'origine qui sera retranchée de leur héritage culturel. Ils se considéreront comme partie prenante de la société hôte, même si les relations sociales qu'ils entretiennent dans leur vie privée sont semblables à celles de la société d'origine de leurs parents. Il existe toutefois des exceptions importantes. Par exemple, la communauté hassidique de Montréal a ses propres institutions (écoles, synagogues, etc.), ce qui favorise la reproduction des rôles sociaux et des modèles culturels de génération en génération.

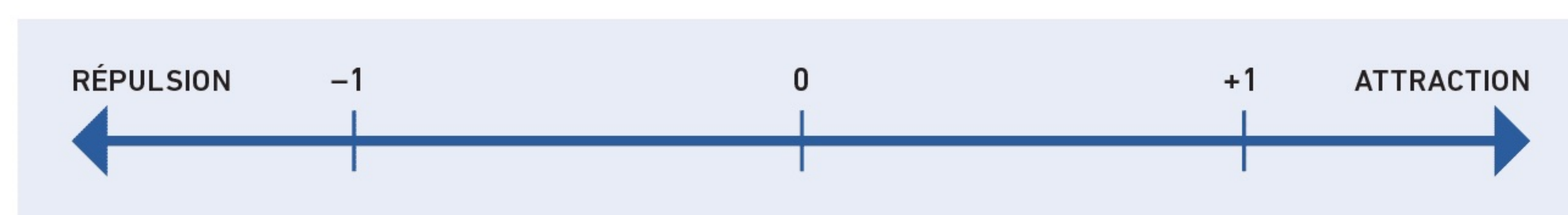
Notons enfin que l'intégration des immigrants est un processus complexe, comportant de multiples aspects : si les conditions de départ et d'accueil sont déterminantes, la connaissance de la langue du pays d'accueil, l'insertion professionnelle ainsi que l'insertion sociale jouent un rôle essentiel dans l'acquisition et le renforcement du sentiment d'appartenance et dans la capacité de participation sociale et politique que suppose la **citoyenneté** (Labelle, Field et Icart, 2007).

L'IMMIGRATION AU QUÉBEC

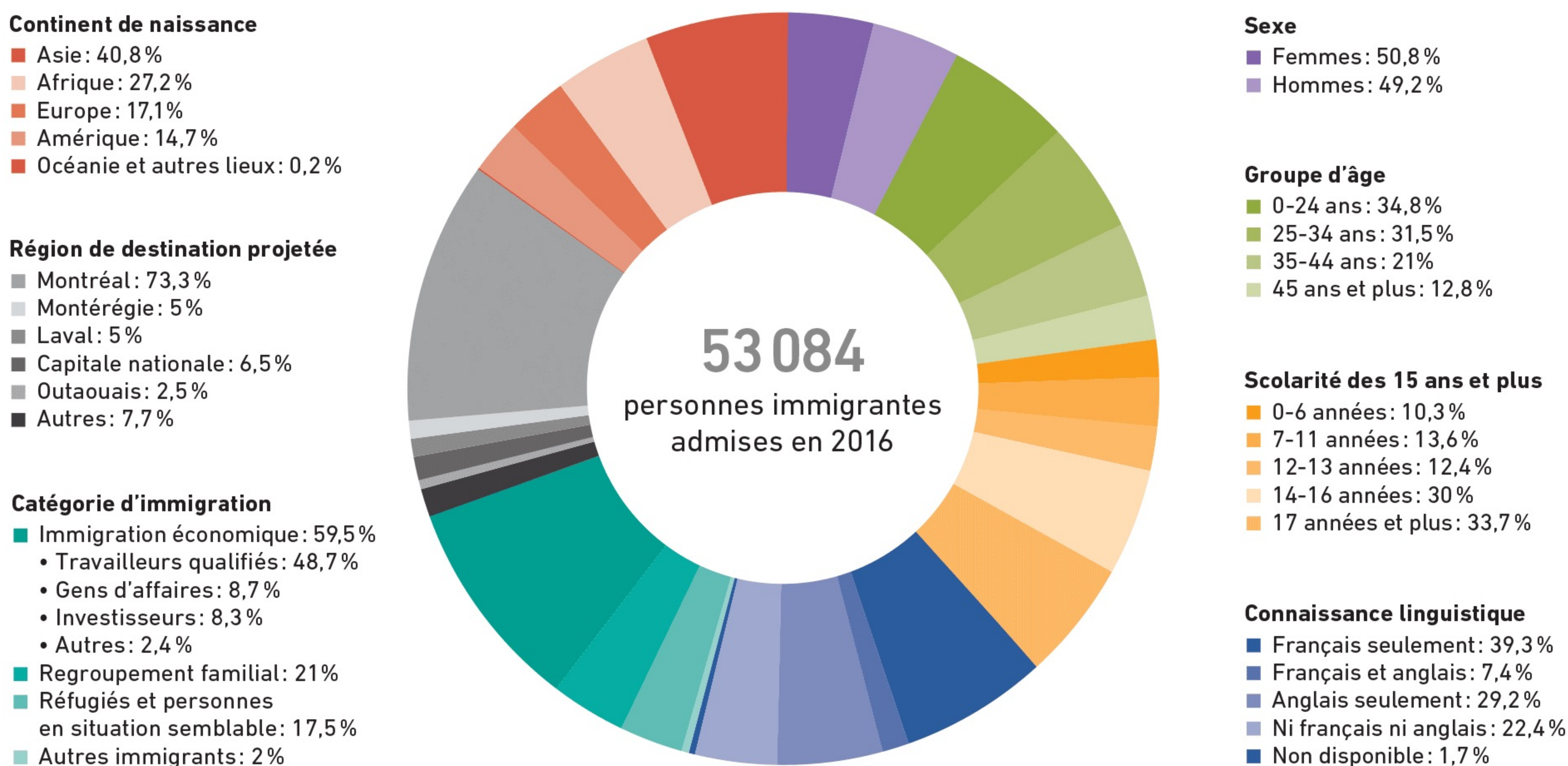
Au Québec, l'immigration n'est pas un phénomène récent. Les groupes autochtones qui appartiennent à la société québécoise, tout comme la majorité francophone, sont évidemment eux-mêmes issus d'une longue histoire de migrations. Et, tout au long des XIXe et XXe siècles, la composition de la population québécoise s'est transformée avec l'apport de nombreux groupes d'immigrants, aux origines différentes (Anglais, Écossais, Irlandais, Italiens, Grecs, Portugais, Haïtiens, Vietnamiens, Chinois, etc.). Ce qui est nouveau, c'est l'augmentation importante de la part des personnes d'origine étrangère dans la population totale et la diversification de leurs origines : aujourd'hui, la population québécoise compte près de 13 % de personnes d'origine étrangère, qui viennent de plus de 100 pays. Bien qu'elles soient surtout concentrées dans la grande région de Montréal, on trouve néanmoins des populations immigrantes un peu partout au Québec, ce qui contribue à transformer la composition démographique de la société québécoise.

Il existe, bien sûr, de nombreux préjugés à l'égard des populations immigrantes, comme l'illustre la crainte d'être submergé par des non-francophones, des croyants d'une autre religion ou encore des personnes voulant « profiter » des largesses des programmes sociaux ou susceptibles d'« enle-

53 **L'axe « répulsion-attraction »**



54 Caractéristiques des personnes immigrantes admises au Québec en 2016



Source des données : Ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion, *Bulletin statistique sur l'immigration permanente au Québec – 4e trimestre et année 2016* ; [en ligne], http://www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/BulletinStatistique-2016trimestre4-ImmigrationQuebec.pdf

ver » des emplois à la population native. Pourtant, il est impératif de rappeler quelques faits :

- Depuis la création du ministère québécois de l'Immigration en 1968, l'adoption de la Charte de la langue française en 1977, obligeant entre autres les enfants d'immigrants à intégrer une école française au primaire et au secondaire, et enfin la signature de l'entente Canada-Québec de 1991, conférant au gouvernement québécois de nombreux pouvoirs en matière d'immigration, non seulement la majorité des immigrants peuvent s'exprimer en français, mais cette capacité représente un facteur important de leur sélection et de leur décision de rester au Québec. En d'autres termes, plus les immigrants connaissent le français, plus ils sont susceptibles d'être admis au Québec et plus ils ont tendance à s'y installer de manière permanente.
- Comme ailleurs au Canada, les services d'immigration du Québec sélectionnent de plus en plus des personnes correspondant aux besoins « nationaux », notamment sur le plan économique. Par conséquent, les immigrants obtenant la résidence permanente sont souvent très scolarisés et ils sont, pour la plupart, autonomes sur le plan financier.
- La population immigrante participe dans une large mesure au marché du travail, malgré un taux d'emploi, un taux de chômage et une situation économique qui sont loin d'être favorables. Et si la population immigrante est, en effet, surreprésentée parmi les bénéficiaires du programme de dernier recours (aide sociale), c'est en raison de difficultés d'accès à l'emploi plus importantes liées, notamment, au phénomène de la discrimination.

Ces quelques faits mettent en lumière un phénomène essentiel : manifestement, les enjeux de l'**interculturalisme** sont cruciaux et ils seront longtemps au cœur des débats concernant l'**intégration** sociale de la société québécoise.

L'INTÉGRATION SOCIALE DES IMMIGRANTS AU QUÉBEC

Le rapport intitulé *Mesure de la participation des Québécoises et des Québécois des minorités ethnoculturelles*, déposé au ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion du Québec, brosse un portrait nuancé de l'intégration sociale des personnes issues de l'immigration au regard d'un ensemble de dimensions (économie, communauté, culture, langue, citoyenneté

et identité) (Laur et collab. 2016). Les principaux faits saillants de cette enquête sont les suivants :

- « Les immigrants masculins participent au marché du travail avec un taux d'emploi dépassant celui des hommes natifs. Pour les femmes immigrantes, le taux d'emploi dépasse très légèrement celui des femmes natives chez celles résidant depuis 5 à 10 ans au Québec, mais demeure inférieur avant et après » ;
- « Les personnes immigrantes ont un revenu total moyen moindre que les personnes natives dans l'ensemble, mais celui des immigrants masculins dépasse celui des natifs après 10 ans de résidence et celui des femmes s'approche de celui des natives » ;
- « Un salaire horaire moyen moins élevé parmi les personnes immigrantes se combine à un nombre d'heures plus élevé consacré au travail : presque la moitié des personnes immigrantes travaille 40 heures et plus par semaine » ;
- « Les personnes immigrantes sont proportionnellement aussi nombreuses à faire des dons que les personnes natives, mais elles donnent davantage en moyenne » ;
- « Les personnes immigrantes participent proportionnellement autant que les personnes natives en faisant du bénévolat, mais les personnes immigrantes y consacrent davantage d'heures en moyenne » ;
- « Les personnes immigrantes qui ont lu un livre ou vu un film québécois dans l'année sont proportionnellement moins nombreuses que les personnes natives. Alors que les personnes immigrantes fréquentent davantage des lieux culturels (bibliothèques, musées), elles participent moins souvent que les personnes natives à des spectacles. Les personnes immigrantes arrivées depuis plus de 10 ans sont davantage portées à s'engager dans des organisations ou associations artistiques » ;
- « Les personnes immigrantes utilisent généralement moins souvent le français dans les interactions formelles comparativement aux personnes natives. Toutefois, considérées à l'intérieur de leurs groupes linguistiques (constitués à partir des langues maternelles), les personnes immigrantes, dont la langue maternelle n'est ni le français ni l'anglais, utilisent plus fortement le français à l'extérieur de la maison ainsi qu'avec leurs amis que les personnes natives d'une autre langue maternelle » ;
- « Les personnes immigrantes (admissibles) ont moins l'intention de voter (aux niveaux fédéral, provincial ou municipal) que les personnes natives en 2013. S'exprimer en public (lors d'une réunion ou sur Internet) figure parmi les actions citoyennes auxquelles participent davantage les personnes immigrantes, comparativement aux personnes natives » ;
- « Les personnes immigrantes ont un sentiment d'appartenance plus fort envers le Canada et leur ville que les personnes natives, qui, elles, ont un plus fort sentiment d'appartenance envers le Québec, les personnes de la même origine et de la même langue maternelle ».

Inceste/exogamie

L'inceste fait références aux relations sexuelles ou matrimoniales entre membres de la même **famille**. L'interdiction du mariage entre les membres du même groupe familial (prohibition de l'inceste) a pour corollaire l'établissement d'alliances à l'extérieur de son groupe familial (exogamie).

Il existe deux grandes explications de l'interdit de l'inceste. Selon la première, de nature biologique, l'être humain, naturellement, instinctivement, éviterait les relations incestueuses en raison du danger de prolifération de gènes récessifs dans les populations peu nombreuses. Pour les sociologues, cela soulève plusieurs problèmes. Si la prohibition de l'inceste entre parents et enfants est effectivement présente dans toutes les sociétés, les autres formes de prohibition (entre frère et sœur ou entre cousin et cousine, par exemple) ne sont pas universelles. De plus, dans les sociétés humaines qui ne font pas le lien entre les relations sexuelles et la reproduction (comme les aborigènes australiens, qui croient qu'un « esprit-enfant » pénètre dans la tête de la femme), il est difficile d'expliquer cet interdit par le

danger de prolifération des gènes récessifs. La sociologie a ainsi plutôt tendance à expliquer l'interdit de l'inceste par les avantages démographiques et économiques procurés par l'exogamie, qui semble essentielle à l'utilisation efficace du potentiel reproducteur dans les populations peu nombreuses et à la création d'alliances politiques entre groupes familiaux.

Individu

NOTION RELIÉE > **individualisme** (P. 157)

Unité de base théorique de la sociologie (agent ou acteur social) *et* résultat historique de la division du travail social ainsi que des transformations de la conception de la personne.

L'« individu » et la « société » sont deux entités indissociables : une **société** sans individus est aussi impensable qu'un individu dont les manières de sentir, de penser et d'agir ne seraient pas redevables de la culture et des institutions dont il a intériorisé les éléments constitutifs par la **socialisation**. Toute la difficulté réside dans la distinction qu'il faut opérer entre ce que l'anthropologue Louis Dumont (1983) appelle l'« individu empirique », échantillon individué de l'espèce humaine qui, par définition, entre en relation avec autrui par l'intermédiaire des symboles, normes, croyances, valeurs, etc., en vigueur dans la collectivité à laquelle il appartient, et l'« individu moral », « personne » reconnue comme singulière et autonome, qui est le fruit du processus d'individualisation définissant en propre les sociétés occidentales **modernes**. Autrement dit, si toutes les sociétés sont composées d'individus (empiriques), ceux-ci ne se reconnaissent comme des individus (moraux) que dans certaines circonstances sociales et historiques.

Individualisme

NOTIONS RELIÉES > **démocratie** (P. 82) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **identité** (P. 148) / **mode de vie** (P. 181) / **modernité** (P. 181) / **postmodernité** (P. 208) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **ville et urbanisation** (P. 255)

Produit du processus d'individualisation caractéristique des sociétés occidentales modernes, l'individualisme est un système de valeurs fondé sur la reconnaissance de la singularité et de l'autonomie de l'**individu**.

L'INDIVIDUALISME EN TANT QUE SYSTÈME DE VALEURS

Contrairement à l'usage courant, celui du **sens commun**, « individualisme » ne doit pas être confondu avec « égoïsme ». Accompagnant la dynamique sociale qui mènera à la **démocratie** moderne et à l'extension généralisée de la **citoyenneté**, l'individualisme doit avant tout être compris comme un idéal ; non pas, bien sûr, l'idéal d'individus qui pensent à eux-mêmes avant, indépendamment ou au détriment d'autrui, mais l'idéal d'individus en droit et en mesure de penser *par* eux-mêmes. L'individualisme est indissociable des idéaux de liberté et d'égalité, idéaux eux-mêmes fondés sur la croyance en la singularité de l'individu. Autrement dit, dans l'optique de l'individualisme, l'individu existe indépendamment de sa place ou de sa fonction dans l'ordre social, et la vie collective doit désormais permettre, et garantir, l'exercice de cette capacité de penser par soi-même, qui est à la fois postulée et visée par les **institutions** modernes.

En somme, si les articulations entre individu et société ont été diverses selon les sociétés et les époques, l'individualisme peut se définir comme un système de

valeurs proprement moderne que les individus sont appelés à intérioriser par la **socialisation** et qui articule ces deux composantes fondamentales que sont la reconnaissance de la *singularité* et de l'*autonomie* de la personne. On ne naît pas individualiste, on le devient !

INDIVIDUALISME ET MODERNITÉ

Si l'on peut définir l'individualisme comme un système de valeurs selon lequel l'individu est un être singulier et autonome, son avènement et son déploiement sont indissociables du *processus d'individualisation* qui définit en propre la **modernité**. Plusieurs éléments témoignent de ce processus.

Sur le plan de la forme comme sur celui du contenu, ce processus de singularisation apparaît dès les XIVe et XVe siècles, dans l'art de la Renaissance. Le genre du portrait et de l'autoportrait fait florès, tandis que les scènes religieuses tendent à céder la place aux scènes de la vie quotidienne. Avec la généralisation de l'usage de la perspective, c'est désormais le point de vue de l'observateur qui est mis en scène. De même, les artistes commencent à signer leurs œuvres, ce qui traduit une revendication personnelle à l'unicité de l'œuvre (Todorov, 2000).

La philosophie et la science modernes elles-mêmes attestent une transformation générale dans la compréhension du monde. Le « Je pense, donc je suis » de René Descartes (1596-1650) l'indique clairement. Plaçant l'individu à distance autant du monde que de la communauté à laquelle il appartient, le philosophe affirme que notre capacité à connaître le monde repose sur le « je », en tant qu'il pense, sent, ressent, imagine, etc. Ce sera le fondement de la philosophie des Lumières, au XVIIIe siècle, appelant l'être humain à se servir de sa « raison naturelle ». « *Sapere aude* ! », lance en latin le philosophe allemand Emmanuel Kant (1724-1804) : « Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! » Du point de vue de la sociologie, ce sont là des manifestations claires de l'émergence de l'individualisme en tant que **fait social**.

Néanmoins, la clé permettant de comprendre ce processus d'individualisation doit être cherchée dans les transformations structurelles de la société moderne : de la Réforme protestante au **capitalisme**, de l'**État** moderne aux transformations de la **famille**, ce sont les cadres même de la vie sociale qui tendent à donner forme à la croyance en la singularité de l'individu humain. Contribuant à dissoudre les liens sociaux traditionnels, le processus de division du travail social produit des individus de plus en plus distincts les uns des autres et néanmoins de plus en plus complémentaires.

On peut ainsi affirmer que l'individu « individualiste » moderne, produit du processus d'individualisation et du système de valeurs qui l'accompagne, s'affirme au carrefour des trois grandes dimensions que sont la sphère intime, la sphère privée et la sphère publique. La sphère intime permet à l'individu de cultiver en lui-même l'espace de sa pensée, de sa liberté de conscience, de son intériorité la plus intime. Par exemple, c'est ainsi que nous éduquons nos enfants lorsque nous leur demandons d'expliquer pourquoi il ne faut pas faire telle ou telle chose, en les obligeant en quelque sorte à prendre position par rapport aux normes sociales. Dans la sphère privée, l'individu apparaît en tant qu'être particulier, personne singulière à part entière, dont les jouissances privées sont garanties contre les empiètements d'autrui et des pouvoirs. Le « droit à la vie privée » est ainsi devenu une notion incontournable : de nombreux articles du Code civil du Québec protègent, entre autres, les informations ayant trait à notre vie sentimentale ou sexuelle, à notre état de santé, à notre vie familiale ou à notre domicile. Enfin, la sphère publique correspond à l'individu en tant que citoyen : il peut participer librement à l'exercice politique de délibération et de décision collectives concernant le devenir de la société politique dont il est membre.

LES CRITIQUES MODERNES DE L'INDIVIDUALISME

Si l'individualisme est un système de valeurs proprement modernes, nombreux sont les auteurs qui, dès le XIXe siècle, attirent l'attention sur les menaces qu'il fait planer sur la vie sociale. Dans une conférence célèbre, intitulée *De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes* (1819), Benjamin Constant met en garde ses contemporains : « Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique. » Parallèlement, dans *De la démocratie en Amérique* (1961), Alexis de Tocqueville écrit : « L'individualisme est un senti-

ment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même. » Ces penseurs alertent contre le paradoxe de l'« individualisme démocratique », comme certains le nomment, autrement dit le « conflit de l'individu et du citoyen », le repli de l'individu dans la sphère privée et la généralisation de l'indifférence politique rendue possible par la liberté individuelle de ne pas participer au monde commun (Revault d'Allonnes, 1999).

De même, Émile Durkheim qualifie de « monstruosité sociologique » la destruction potentielle des « groupes intermédiaires », tels la famille ou les groupes professionnels, qui, entre l'individu et l'État, participent de la nécessaire cohésion sociale. Pour lui, cet aspect sombre de la société moderne va de pair avec une « division du travail anomique », qui exclut toute régulation de l'économie par des normes, et une « division du travail contrainte », qui réduit le travail à une nécessité biologique et la société à un marché, ces deux formes de division du travail appelant l'élaboration d'un ensemble de règles. « La vraie liberté individuelle ne consiste donc pas dans la suppression de toute réglementation, mais est le produit d'une réglementation », écrit-il (1893). Avant lui, Karl **Marx** voyait une « fiction » dans le postulat de base des économistes : l'idée selon laquelle les individus poursuivent leur propre intérêt égoïste à travers l'échange de marchandises. Ces économistes tiennent pour un fait de nature (la prétendue « nature humaine ») ce qui est un produit de l'histoire. L'individu libre, sans attache communautaire, est le produit du capitalisme et de son processus d'**aliénation** qui fait de l'homme un être « séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé » (Marx, 2006).

Ces inquiétudes n'ont rien de surprenant : la sociologie s'est dans une très large mesure construite comme une réponse au défi posé par le paradoxe de l'individualisme moderne. Pour les économistes classiques et, avant eux, de nombreux courants de la philosophie morale et politique associés au libéralisme, la question était de savoir comment, à partir d'individus libres, se constitue une société (par le biais d'un contrat social, du jeu du marché, etc.). La sociologie s'est déployée en partant de la question inverse : comment une société en vient-elle à s'individualiser ? En d'autres termes, comment devient-elle une « société des individus », dans les mots de Norbert Élias (1991) ? On peut même dire que l'« ambition sociologique » a été de prendre au sérieux l'idéal moderne d'émancipation et de recomposition d'un ordre social autonome, tout en tâchant de rendre compte, en la combattant, de la tendance à la déliaison, fruit de la réduction de l'être humain au statut d'***homo œconomicus*** (Laval, 2002).

Cette dernière figure, que privilégie une vision utilitariste de l'individu en tant que maximisateur de ses intérêts personnels, sera d'ailleurs durement attaquée pour son caractère réducteur. Marx, par exemple, plaide pour la réalisation de l'idéal de la liberté et de l'égalité à travers l'avènement d'une société communiste, société fondée sur « l'échange libre d'individus associés », qui doit succéder, selon lui, à la société bourgeoise et aux « eaux glacées du calcul égoïste ». À ce titre, il critique la philosophie utilitariste en la qualifiant de « morale d'épicier », c'est-à-dire le point de vue limité d'un commerçant mû par l'appât du gain. Durkheim (1898), pour sa part, distingue l'« individualisme moral », qu'il associe à la « liberté de penser » et à la « glorification, non du moi, mais de l'individu en général », et l'« individualisme utilitaire », qu'il associe à un « commercialisme mesquin ».

LES TRANSFORMATIONS CONTEMPORAINES DE L'INDIVIDUALISME

Deux thèses générales s'affrontent quant à la façon d'interpréter les transformations contemporaines de l'individualisme. Pour les uns, le XXe siècle gagne à être compris comme le siècle de la réalisation des idéaux individualistes modernes : l'extension à tous, et en particulier aux femmes, de la reconnaissance de leur individualité. Avec l'émergence de la citoyenneté sociale liée à l'État-providence, notamment, la liberté individuelle tend à ne plus se réduire à une garantie juridique, mais à s'inscrire dans la vie concrète des individus et à façonner leur revendication d'être eux-mêmes, indépendamment de leur rôle et de leur fonction dans l'ordre social (De Singly, 2005). La participation des femmes au marché du travail, la généralisation et la prolongation de la scolarité, les transformations du couple et de la famille, etc., tous ces phénomènes concourraient à l'individualisation croissante des individus.

55 Les deux faces de l'individualisme contemporain

Si l'idéal d'autonomie est toujours vivace, il semble néanmoins que les sociétés contemporaines voient se recomposer la figure de l'individu et les enjeux de cohésion sociale qu'implique une vie sociale fondée sur pareil système de valeurs. À cet égard, selon le sociologue français Robert Castel (2009), deux figures complémentaires et contradictoires de l'individu « individualiste » se font jour : l'« individu par excès » et l'« individu par défaut ». Ce qui distingue ces deux types d'individu, c'est leur rapport aux ressources économiques, culturelles et sociales nécessaires pour assumer leur individualité. L'individu par excès ne reconnaît rien hors de lui parce qu'il est suffisamment nanti pour vivre dans la parfaite illusion qu'il ne dépend de personne. Riche, scolarisé, entouré de sa famille et de ses amis, il peut croire que « la société, c'est les autres » ! L'individu par défaut, au contraire, c'est celui qui, démuni, se retrouve seul face à lui-même. Si on lui reconnaît la faculté de penser par lui-même et si l'on exige de lui qu'il soit responsable, on omet souvent de prendre en compte le fait qu'il n'a peut-être pas les ressources nécessaires pour se débrouiller tout seul. En guise d'illustration, il suffit de penser à tout ce qui oppose une personne issue d'une **classe sociale** favorisée, pour qui la réussite sociale et professionnelle semble aller de soi, à une autre personne, moins favorisée, qui doit faire face seule aux difficultés de sa condition.

Pour les autres, par contre, l'hypertrophie de la sphère privée débouche sur un double processus : la « privatisation du public » et la « publicisation du privé ». La fusion ou la confusion des repères sociaux propres aux sphères privée et publique conduirait ainsi à l'incapacité croissante des individus à distinguer leurs intérêts personnels privés de l'intérêt collectif. Témoignent de cette difficulté la tendance à l'exposition de soi, par exemple dans les **médias** sociaux, et la baisse de la participation électorale, au motif que « la politique, cela ne m'intéresse pas ». Pour rendre compte de ce phénomène de dissolution des repères collectifs, certains sociologues parlent de « tyrannie de l'intimité », voire de tendance au « narcissisme », autrement dit on assisterait à un repli sur soi de l'individu et à l'émergence d'une forme d'individualisme marquée par la « déliaison » d'avec autrui et par l'« hédonisme », soit le culte du plaisir et de la satisfaction immédiate de ses moindres désirs (Gauchet, 2002 ; Sennett, 1979 ; Lasch, 1979 ; Bell, 1976).

Individualisme méthodologique

NOTIONS RELIÉES > **interactionnisme symbolique** (P. 166) / **macrosociologie/microsociologie** (P. 168)

Courant théorique qui étudie les faits sociaux en tenant pour acquis qu'ils sont toujours la « conséquence du comportement des individus appartenant au système social » dans lequel on les observe, dans les termes de son principal représentant francophone, Raymond Boudon (Boudon et Bourricaud, 2004). De ce point de vue, comprendre la société et ses mécanismes exige de s'attarder aux actions et aux interactions individuelles. L'individualisme méthodologique postule la rationalité, la liberté et la volonté des individus agissant, et cherche donc à comprendre les circonstances dans lesquelles agissent les individus ainsi que les raisons de croire et de faire qu'ils invoquent. Cette orientation de recherche, résolument opposée à celle de l'**holisme**, promeut la notion d'**acteur social**. Si, d'un point de vue théorique, l'individualisme méthodologique est souvent associé à l'**interactionnisme symbolique**, il n'en reste pas moins que cette approche peut se déployer à travers diverses **méthodes sociologiques**, telles que l'observation participante, évidemment, mais aussi le sondage, l'entrevue ou l'étude de cas.

Inégalités sociales

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **capital** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **classe sociale** (P. 66) / **démographie** (P. 84) / **déviance** (P. 91) / **éducation** (P. 112) / **élite** (P. 115) / **ghettoïsation** (P. 139) / **inégalités sociales de la santé** (P. 162) / **patriarcat** (P. 197) / **ségrégation** (P. 229) / **sexisme** (P. 231) / **stratification sociale** (P. 245) / **violence symbolique** (P. 259) / **Weber, Max** (P. 260)

Les inégalités sociales renvoient à un ensemble de différences liées à une distribution inégale des ressources et jugées injustes dans une société donnée. La distinction des différents types de ressources (économiques, culturelles, sociales, symboliques, etc.), ce que Pierre Bourdieu nommait des types de **capital**, permet d'analyser la diversité des formes de la hiérarchisation des statuts, de dissemblances de situation ou de disparités de traitement. L'objectif est de rendre compte des facteurs et mécanismes qui produisent et reproduisent ces inégalités, ainsi que leurs conséquences sur la trajectoire de vie des individus et la dynamique des rapports sociaux (Bihr et Pfefferkorn, 2008).

Le constat des inégalités est au cœur du regard sociologique sur l'organisation sociale. La preuve en est que les pères fondateurs ont tous trois proposé des approches particulières des inégalités sociales : la théorie de la lutte des classes (**Marx**), la division du travail social (**Durkheim**) et la **stratification sociale** (**Weber**). Ces trois auteurs s'entendent sur cette idée que, même si on les ramène souvent aux écarts de revenus, les inégalités ne se limitent pas à la seule situation économique des individus. Résultant de la vie en société, elles ont trait aux modes de production et d'appropriation de la richesse, tout autant qu'à la complexification de la structure du travail ou aux différents modes de distribution du prestige ou du **pouvoir**.

Depuis ces travaux fondateurs, l'étude des inégalités sociales s'est développée et enrichie, donnant lieu à de nouvelles approches ainsi qu'à de nouveaux champs d'études particuliers. Pour comprendre la dynamique des inégalités, selon les perspectives, on met l'accent sur la conjoncture économique, les facilitateurs de la **mobilité sociale** et les obstacles à cette mobilité, l'étude des normes, croyances et valeurs qui, au cœur d'une société, rendent plus ou moins acceptables ou inacceptables certains écarts entre les groupes sociaux, le fonctionnement des institutions, notamment le marché et le système d'**éducation**, l'état des rapports de forces politiques donnant lieu à divers types d'interventions de l'État, etc. Certains s'intéressent davantage aux inégalités socioéconomiques, à la question de la **pauvreté** relative, aux inégalités issues de la distribution des revenus de marché, aux inégalités en matière d'emploi ou de chômage, à la concentration des richesses entre les mains d'une **élite**, etc. D'autres se penchent plutôt sur les inégalités liées au **genre**, les inégalités intergénérationnelles, les inégalités liées aux origines ethnoculturelles, ou encore sur les inégalités sociospatiales (entre régions urbaines et régions rurales, entre les centres-villes et leur périphérie, etc.). On reconnaît aujourd'hui que les inégalités sont multidimensionnelles et, outre les inégalités politiques, juridiques et économiques, qui renvoient plus à des questionnements classiques, les études sociologiques prennent en compte une diversité croissante de catégories d'inégalités : inégalités scolaires, **inégalités sociales de la santé**, inégalités d'accès à la justice, au logement, à une alimentation saine, aux loisirs, etc. Notons enfin que la prise en compte des inégalités sociales est au cœur des diverses approches sociologiques s'intéressant à la question des **classes sociales** ou des **problèmes sociaux**, phénomènes dont ces inégalités sont à la fois des causes et des conséquences.

Alors qu'elle structurait la pensée sociologique au XIXe siècle et pendant une grande partie du XXe siècle, la question des inégalités a connu une éclipse dans les années 1980-1990. En raison des interventions étatiques croissantes découlant de l'essor de l'État-providence dans les années d'après-guerre et de l'accès de plus en plus généralisé à la **société de consommation**, on a pu croire que la dynamique d'égalisation des conditions était un phénomène inexorable. On s'est alors préoccupé presque exclusivement de la question de l'**exclusion**, dans une perspective portant davantage sur l'intégration sociale que sur la prise en compte des conflictualités sociales. Mais la problématique a fait son retour dès la fin des années 1990 et le début des

années 2000, à la faveur de la dénonciation du « projet inégalitaire » que porte le **néolibéralisme** et des effets politiques, économiques et culturels du phénomène de la **globalisation** (Guillebaud, 1999). Depuis, de *La mondialisation de l'inégalité* (Bourguignon, 2012) à *La préférence pour l'inégalité* (Dubet, 2014), du *Capital au XXIe siècle* (Piketty, 2013) à *La grande fracture* (Stiglitz, 2015), parmi d'autres ouvrages récents d'économistes et de sociologues reconnus, les études consacrées aux inégalités sociales prolifèrent.

Inégalités sociales de la santé

NOTIONS RELIÉES > **classe sociale** (P. 66) / **inégalités sociales** (P. 161) / **suicide** (P. 246)

Ensemble des inégalités économiques, culturelles et sociales qui influent sur l'état de santé d'un individu, d'un groupe ou d'une collectivité. Le « gradient social de la santé » est le principal concept utilisé dans la réflexion sur les inégalités sociales de la santé : ce gradient renvoie à l'association « en forme d'escalier » entre les **inégalités sociales** et la santé (Paquet, 2005), ou à la « mesure de la variation progressive de l'état de santé selon le statut socioéconomique » (Lacourse, 2008).

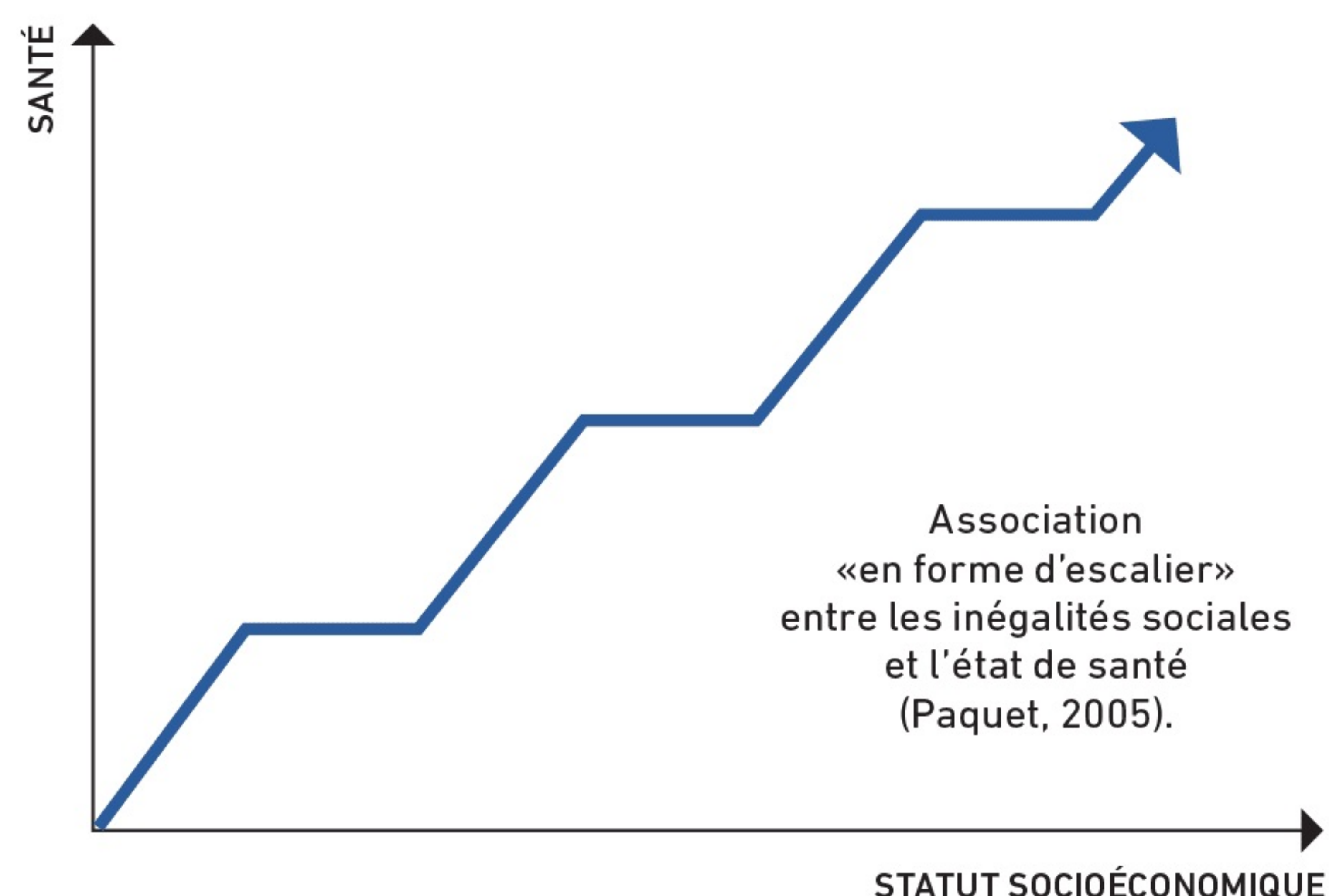
QUELQUES CONSTATS

À l'échelle mondiale comme à l'échelle du Canada et du Québec, les inégalités sociales de la santé sont très importantes. La différence d'espérance de vie à la naissance peut atteindre 40 ans entre les sociétés les plus pauvres et les sociétés les plus riches. En matière de mortalité infantile (décès avant l'âge de 1 an), les 10 pays où elle est le plus élevée ont un taux 38 fois supérieur aux 10 pays où elle est le plus faible. Les constats sont similaires lorsqu'il s'agit de l'espérance de vie à 65 ans, de la mortalité pendant ou peu après la grossesse ou du risque de contracter des maladies de toute nature.

En outre, il existe des écarts considérables quant à l'état de santé selon les **classes sociales**, et ce, non seulement entre les pays, mais dans chaque pays. Par exemple, s'il n'y a pour ainsi dire pas d'écart d'espérance de vie à la naissance entre le Canada et l'Australie, on observe que, dans ce dernier pays, l'espérance de vie des hommes autochtones est de 17 ans inférieur à celle des autres hommes, écart qui atteint 15 ans au Canada.

Au Québec également, les inégalités sociales de la santé sont impressionnantes. Quand on les mesure à l'aide de l'« indice de défavorisation », on observe des écarts importants en ce qui concerne l'espérance de vie à la naissance, l'espérance de vie à 65 ans, la mortalité infantile, etc., ainsi que presque tous les types de maladies, physiques ou mentales, ou les causes de mortalité. Qu'il s'agisse d'affections respiratoires, d'affections cardiovasculaires, de cancers de divers types, de taux de **suicide**, etc., le niveau de défavorisation économique et sociale représente un déterminant fondamental.

56 Le gradient social de la santé



FACTEURS SOCIAUX

La corrélation existant entre l'état de santé et le revenu d'une personne est souvent expliquée par le fait que la maladie entraîne un retrait de la vie professionnelle qui peut mener à la dégradation de la situation économique. Pourtant, ce lien causal entre la santé et la **pauvreté** ne peut être établi que dans 10 à 15 % des corrélations observées.

Selon une autre explication, elle aussi fréquemment avancée, les écarts observés pourraient s'expliquer par

le fait d'avoir accès ou non à des soins de santé, à des médicaments ou à une alimentation saine. Pourtant :

- Si la mise en place en 1971 d'un système de santé public, gratuit et universel au Québec a en effet contribué à améliorer globalement l'état de santé des Québécois et des Québécoises, le gradient social de la santé, lui, s'est maintenu.
- La question de l'accès économique aux ressources nécessaires néglige l'aspect culturel des habitudes, qui diffèrent selon les classes sociales (**habitus**).
- S'il est vrai que les effets des inégalités sociales de la santé sont plus importants au bas de l'échelle des revenus, le gradient social est présent quel que soit le niveau de revenus.
- Il semble que c'est la persistance d'un faible revenu qui a le plus d'effets sur l'état de la santé physique et mentale.

Enfin, selon une dernière explication, souvent énoncée, les habitudes de vie, saines ou malsaines, des individus constituent le principal facteur des écarts. Il est ainsi avéré que la proportion de personnes qui fument ou qui ont un surplus de poids important, par exemple, est plus marquée dans les milieux défavorisés, ce qui pourrait expliquer que leur état de santé soit mauvais ou passable. Pourtant, même en tenant compte de ces variables, on constate que le gradient social de la santé se maintient. Par exemple, dans leur étude célèbre portant sur 17 000 fonctionnaires britanniques, Marmot et ses collaborateurs ont fait une série d'observations fascinantes :

- De l'échelon inférieur à l'échelon supérieur, le gradient social de la santé suit fidèlement la courbe de la hiérarchie professionnelle (des travailleurs aux cadres).
- La pauvreté ne peut pas expliquer cet écart, puisqu'aucun des travailleurs ne touche un revenu faible.
- Les effets des « habitudes de vie » jugées néfastes pour la santé ne peuvent rendre compte que de 20 à 25 % des variations observées (Paquet, 2005).

Si le revenu ou les habitudes de vie ont des répercussions moins importantes que prévu, quelles peuvent être les causes des inégalités sociales de la santé ? On peut penser à un certain nombre de facteurs sociaux :

- les conditions d'existence : conditions de travail, type de logement, situation du quartier ou de la région, proximité des sources de pollution, etc. ;
- les habitus de classe : éducation, habitudes et préférences liées au mode de vie, conceptions culturelles de la santé, utilisation des soins de santé, etc. ;
- les facteurs médiateurs : statut socioéconomique pendant l'enfance, qualité du réseau de soutien social, sentiment de cohérence, de confiance et de maîtrise, estime de soi, etc.

Finalement, on constate que les inégalités sociales sont en rapport avec tous les **déterminants sociaux de la santé**, raison pour laquelle de nombreux sociologues les considèrent comme le principal déterminant de l'état de santé d'un individu, d'un groupe ou d'une collectivité.

Institution

NOTIONS RELIÉES > **contrôle social** (P. 73) / **culture** (P. 77) / **économie** (P. 105) / **État** (P. 123) / **individualisme** (P. 157) / **interactionnisme symbolique** (P. 166) / **lien social** (P. 168) / **médias** (P. 173) / **politique** (P. 201) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **société** (P. 235) / **sociologie** (P. 240)

Du latin *institutio*, qui signifie « ce qui est institué », c'est-à-dire produit par l'être humain, au sens large, le terme « institution » désigne un ensemble relativement stable de règles et de **normes** qui façonnent les **rôles sociaux** et régulent les interactions sociales dans un secteur donné de la **société**. Le terme « institutionnalisation » renvoie, quant à lui, au processus de cristallisation ou de fixation (toujours relative) des règles et des normes régissant les actions et interactions sociales, et le terme « désinstitutionnalisation », à l'effritement de ces règles et de ces normes. Le concept d'institution est fondamental en sociologie. Émile **Durkheim** (1895) écrit que « toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité » peuvent être considérés

comme des institutions et que «la sociologie peut être alors définie comme la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement». Les institutions ont ceci de particulier qu'elles fournissent des repères aux individus et permettent de prévoir les actions d'autrui. Ainsi, par le jeu des attentes réciproques, elles stabilisent à des degrés divers les manières de sentir, de penser et d'agir. Les règles et les normes qui constituent une institution sont intériorisées par la **socialisation** et façonnent de la sorte les **rôles sociaux** adoptés par les individus.

En un sens plus strict, proche de la perspective propre aux sciences politiques, une institution peut être définie comme une structure intégrée et formelle de règles orientée pour servir des finalités précises. On peut penser ici à l'**État**, aux institutions internationales telles que l'Organisation des Nations unies ou aux institutions financières.

Prenons l'exemple de l'institution scolaire. L'école ne se résume pas à des bâtiments ou des établissements : en effet, l'école est instituée par une loi, en l'occurrence au Québec la Loi sur l'instruction publique ; celle-ci impose un ensemble de règles qui fixent la finalité (socialisation et scolarisation) ainsi qu'un ensemble de droits (conditions d'admission et de réussite, horaires, gestion des postes, etc.). Mais si l'école est en ce sens une institution au sens strict du terme, elle l'est aussi au sens large : elle est structurée par un ensemble de rôles sociaux distincts (professeurs, élèves, direction, etc.), assumés par des personnes qui non seulement accomplissent chacune leurs tâches respectives, mais adoptent aussi les manières d'être qu'on attend d'elles. On pourrait en dire autant de l'Église, de la **famille**, etc.

Dans un ouvrage célèbre, intitulé *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* (1961), le sociologue Erving Goffman développe le concept d'«institution totale». S'appliquant aux hôpitaux psychiatriques tout autant qu'aux prisons, aux casernes militaires, aux foyers pour indigents et aux monastères, une institution totale est «un lieu de résidence ou de travail, où un grand nombre d'individus, placés dans la même situation, coupés du monde extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et rigoureusement réglées» (p. 41). Conformément à l'approche **interactionniste** qu'il contribue à mettre au point, Goffman ne s'intéresse pas seulement au «caractère essentiel» de ces institutions totales, soit au fait «qu'elles appliquent à l'homme un traitement collectif conforme à un système d'organisation bureaucratique qui prend en charge tous ses besoins» (p. 129), mais aussi, et surtout, aux stratégies plus ou moins conscientes que les «reclus» utilisent pour mener une vie sociale faite de solidarité et de résistance aux mécanismes de contrôle, ce qu'il nomme «la vie clandestine» des institutions. C'est dire que les «institutions totales» ne sont jamais aussi «totales» qu'on le voudrait, et que les règles et les normes imposées par toutes les formes d'institutions ont un caractère relatif.

Intégration/régulation

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **citoyenneté** (P. 64) / **communauté** (P. 71) / **déviance** (P. 91) / **exclusion sociale** (P. 128) / **idéologie** (P. 151) / **immigration** (P. 153) / **lien social** (P. 168) / **multiculturalisme/interculturalisme** (P. 189) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **normes** (P. 195) / **ordre social** (P. 196) / **pauvreté** (P. 197) / **politique** (P. 201) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **racisme** (P. 213) / **socialisation** (P. 231) / **société** (P. 235) / **société de consommation** (P. 236) / **suicide** (P. 246) / **valeurs** (P. 254)

L'intégration et la régulation sont les deux processus par lesquels se maintient la **cohésion sociale** des sociétés, bien que celles-ci soient perpétuellement en changement. La notion d'intégration, généralement associée à celle de **socialisation**, a joué un rôle important dans l'évolution de la pensée sociologique.

En sociologie, le terme «intégration» ne désigne pas l'inclusion d'une partie à un tout, comme dans le langage courant, mais le mécanisme par lequel les éléments d'un groupe sont entraînés dans la vie collective, soumis aux croyances et aux pratiques communes du groupe, ainsi que les mécanismes normatifs et institu-

tionnels qui encadrent leurs interactions, elles-mêmes soumises à la régulation. L'intégration est donc en grande partie assurée par les agents de socialisation.

Selon Émile **Durkheim**, l'intégration sociale, lorsqu'elle est efficace, assure la cohésion sociale, aussi nommée **solidarité** sociale. Mais l'intégration est rendue possible précisément par ce qu'elle contribue à créer :

1. D'abord, une *conscience commune* (ou des *représentations collectives*) doit se manifester fortement au sein du **groupe**. Ses membres doivent avoir des **représentations sociales** et des croyances similaires. Il leur sera ainsi plus aisé d'échanger leurs points de vue respectifs.
2. Ensuite, il faut que les individus entretiennent des *interactions significatives*. Cela signifie qu'ils doivent soit avoir des pratiques similaires, soit passer une période de temps significative ou récurrente avec un nombre suffisant d'autres membres du groupe.
3. Enfin, les membres du groupe doivent avoir des *objectifs communs*, ils doivent souhaiter des choses similaires. (Cette exigence montre que Durkheim ne néglige pas la question de la liberté humaine ; il comprend bien le rôle de la volonté dans le déroulement de l'action humaine, même s'il ne fait pas, à proprement parler, une sociologie de l'action.) En partageant des croyances et des pratiques, les individus sont plus susceptibles de partager des projets, de poursuivre les mêmes idéaux.

En somme, pour Durkheim, l'**intégration** passe par l'acquisition, et par l'intériorisation, des normes et des **valeurs** du groupe social. En outre, l'intégration augmente en fonction du degré de densité morale et matérielle de la société, du nombre et de la fréquence des relations sociales, et de l'importance de la conscience collective. Depuis ces premières thèses, la réflexion sur l'intégration sociale s'est poursuivie et approfondie. Toutefois, s'ils apparaissent sous de nouveaux vocables, les croyances et les objectifs communs, tout comme les interactions variées et significatives, sont toujours au cœur de cette réflexion. Par exemple, Werner S. Landecker (Boudon, 1965) propose quatre formes d'intégration sociale (Boudon et collab., 2005).

La régulation sociale, elle, renvoie à l'univers et aux processus normatifs qui assurent la cohésion sociale. Lorsque la régulation sociale est efficace, les règles, les **normes**, les habitudes, les **habitus** et les lois encadrent les interactions qui se produisent dans le processus d'intégration sociale. Depuis les travaux de Durkheim, la notion de régulation sociale a été employée dans le but de mettre en évidence les éléments « invisibles » qui, en l'absence de règles explicites, rendent possibles les interactions. C'est ainsi qu'on peut comprendre le travail de Bourdieu sur l'habitus ou celui de Goffman sur l'aspect ritualisé des interactions.

L'INTÉGRATION, LA RÉGULATION ET LA QUESTION DU SUICIDE

Dans *Le Suicide* (1897), Durkheim, après avoir fait une démonstration intéressante de l'intérêt de la statistique comparative des faits sociaux, en arrive à la conclusion que la fréquence de deux des types de **suicide** qu'il cerne (le suicide altruiste et le suicide égoïste) varie en fonction du degré d'intégration à deux groupes sociaux : la famille et l'Église. En prenant en compte l'appartenance religieuse (protestant ou catholique), l'état civil (être célibataire ou marié) et la situation familiale (avoir des enfants ou non), Durkheim découvre que l'intégration aux groupes de solidarité est synonyme d'engagement dans des rapports sociaux significatifs. Plus la personne entretient des rapports sociaux significatifs avec son environnement social dans le cadre de ces institutions, moins elle est susceptible de se suicider : le taux de suicide varie en fonction

57 Les quatre formes d'intégration sociale définies par Landecker

INTÉGRATION CULTURELLE	Concordance des valeurs au sein du système culturel d'une société.
INTÉGRATION NORMATIVE	Conformité des comportements aux normes.
INTÉGRATION COMMUNICATIVE	Densité des relations interpersonnelles au sein d'un groupe ou des contacts entre les sous-groupes d'une population.
INTÉGRATION FONCTIONNELLE	Interdépendance résultant des échanges de services entre les éléments d'un système.

inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont font partie les individus. Ainsi, les célibataires sans enfant et de religion protestante se suicident plus que les personnes mariées, ayant des enfants et de religion catholique, parce que le premier groupe se compose d'individus dont le niveau d'intégration est bas lorsqu'on le compare à celui des individus du deuxième groupe (mariés, avec enfants, catholiques). Ici, il s'agit de l'intégration de l'individu aux structures du groupe, de son inclusion ou de sa participation à des systèmes d'intégration, à des institutions comme le mariage, la famille et l'Église, où il interagit de manière significative avec d'autres individus avec lesquels il a des croyances et des objectifs communs.

Dans le même ouvrage, Durkheim en arrive plutôt à la conclusion que la fréquence de deux autres types de suicide qu'il définit (le suicide anomique et le suicide fataliste) fluctue en fonction du degré de régulation imposé par deux des agents de socialisation les plus importants à son époque : la famille et le travail. En observant l'inorganisation morale du monde de l'industrie (**anomie** économique) et les effets de la dissolution de la famille traditionnelle (anomie conjugale), Durkheim découvre que la régulation permet de limiter les désirs des individus et les protège donc contre l'insatisfaction liée aux appétits insatiables. Plus la personne conçoit avec clarté ce qu'elle peut et doit vouloir, moins il est probable qu'elle se suicide par dépit, par désabusement ou par incertitude. Le taux de suicide anomique varie en fonction inverse de la clarté du mode de régulation des groupes sociaux dont font partie les individus. Moins ces règles sont claires, plus les individus sont susceptibles de sombrer dans l'anomie et de se suicider. Inversement, plus les règles et les choix qui s'imposent aux individus sont clairs, tout en étant nombreux, moins les individus sont susceptibles de se suicider. Ici, il faut comprendre la régulation comme le mécanisme qui, tout en accordant aux individus un certain degré de maîtrise sur leur vie, assure que les choix individuels n'auront pas tendance à entrer en contradiction avec les règles. N'oublions pas, cependant, qu'une régulation trop explicite est tout aussi nuisible qu'une régulation trop floue.

Le suicide fataliste, lié à l'excès de régulation, ne figure pas dans les statistiques du suicide employées par Durkheim. Cependant, il convient de le mentionner parce qu'il constitue pour le sociologue une conséquence logique du rôle joué par la régulation sociale dans le maintien de la cohésion sociale et dans la distinction entre le normal et le pathologique. Si le suicide anomique existe, cela signifie que l'excès ou le manque d'efficacité de la régulation a des effets néfastes ; il faut que le suicide fataliste soit envisageable. Mais il n'est plus observable en raison du passage de la **solidarité mécanique** à la **solidarité organique** et de la diversification des systèmes normatifs.

Interactionnisme symbolique

NOTIONS RELIÉES > **déviance** (P. 91) / **écologie urbaine** (P. 101) / **espace** (P. 117) / **individualisme méthodologique** (P. 160) / **macrosociologique/microsociologique** (P. 168) / **médias** (P. 173) / **méthodes sociologiques** (P. 178) / **sociologie** (P. 240) / **stigmatisation** (P. 245) / **territoire** (P. 249)

L'interactionnisme symbolique est une théorie dans laquelle on accorde une grande importance au langage, à la communication et aux symboles pour rendre compte de l'interaction humaine. Les interactions sont des interrelations, des actions plus ou moins simultanées de deux individus, ou plus, qui agissent en fonction de l'autre ou des autres, d'une altérité qu'ils reconnaissent et qui, réciproquement, les reconnaît. L'interactionnisme est donc une théorie de l'action sociale.

S'inspirant de la psychologie sociale émergentiste (qui postule que la réalité est un processus émergeant des interactions) et pragmatiste (qui postule que l'efficacité correspond à la vérité, laquelle est relative) de G.H. Mead, les sociologues de Chicago à l'origine de l'interactionnisme affirment que la discipline doit se concentrer sur l'observation et l'analyse de la constitution des processus sociaux dans la réalité sociale, autrement dit sur l'observation des interactions sociales qui ont lieu dans

les groupes et dans les institutions. En effet, contre le **déterminisme** sociologique préconisant l'analyse en matière de structure, d'**agent** et d'**institution** sociale, ils soutiennent que les règles sociales se construisent et émergent à partir des micro-interactions individuelles quotidiennes, lesquelles doivent conséquemment constituer l'objet d'étude de la sociologie. Une foule d'études liées à cette approche sont devenues, au fil du XX[e] siècle, des classiques en la matière pour avoir démontré les vertus des études empiriques (Becker, 1968 et 1967 ; Blumer, 1963 ; Goffman, 1959 ; Wirth, 1927 ; Park et Burgess, 1925 ; Thomas, 1923 ; Thomas et Znaniecki, 1918).

L'observation de l'interaction est au centre de la démarche de l'interactionnisme symbolique. Cette observation peut être **microsociologique** tout autant que **macrosociologique**, mais, dans tous les cas, elle nous fait comprendre que l'interaction est à la fois prévisible (parce que déterminée à la fois par des facteurs sociaux à large portée et par la situation particulière) et imprévisible. Pour Goffman, qui reprend l'expression de Blumer, l'interactionnisme symbolique renvoie à l'influence réciproque des attentes et des pratiques ayant cours lors de l'interaction conçue comme coprésence physique. Dans le cadre de l'approche microsociologique de Goffman, l'observation de l'interaction individuelle permet de constater la « réalisation concrète d'une relation sociale particulière » (Alpe et collab., 2005).

Cette approche vise à échapper à l'opposition entre objectivisme et subjectivisme, c'est-à-dire entre les conceptions selon lesquelles « les phénomènes sociaux doivent être saisis de l'extérieur, sans référence au sens subjectif que les acteurs confèrent à leur action » (Alpe et collab., 2005), et celles qui mettent strictement l'accent sur la subjectivité des acteurs. Toutefois, parce qu'il accorde en fin de compte une très grande importance à la conception que les acteurs se font de la situation (puisqu'elle est la source de la construction du soi dans l'interaction), l'interactionnisme symbolique penche généralement vers le subjectivisme et l'**individualisme méthodologique**. Dans cette perspective, la socialisation représente l'ensemble des situations dans lesquelles l'acteur interprète le sens de la situation, et la société n'est que la somme de ces constructions interprétatives des actions ; la société est à ce titre une construction sociale.

Légitimité/légalité

NOTIONS RELIÉES > **culture** (P. 77) / **démocratie** (P. 82) / **État** (P. 123) / **politique** (P. 201) / **pouvoir** (P. 209) / **territoire** (P. 249)

Si la légalité renvoie à la conformité à la loi, la légitimité a trait à un acte, un discours ou un **pouvoir** dont la validité est reconnue et acceptée par la société. De ce point de vue, un acte pourrait être illégal, mais pourtant jugé légitime. Il suffit de penser aux débats concernant la question de l'euthanasie : celle-ci est illégale au Canada et au Québec, mais, selon un grand nombre de personnes, il est acceptable de mettre fin aux jours de quelqu'un afin d'abréger ses souffrances. Inversement, un pouvoir peut être légalement établi tout en étant considéré par certains comme illégitime. Il arrive ainsi qu'un gouvernement légalement élu prenne des décisions jugées inacceptables par une grande partie de la population.

Dans sa typologie des formes de **domination**, Max **Weber** établit trois types de légitimité :

- la légitimité *charismatique* : le pouvoir est accepté en raison de la personnalité jugée exceptionnelle d'un chef, de ses vertus extraordinaires ou en raison de son pouvoir de persuasion ;
- la légitimité *traditionnelle* : le pouvoir se fonde sur la **tradition** en tant qu'ensemble de normes, de croyances, de valeurs ou de coutumes acceptées dans une société ;
- la légitimité *rationnelle-légale* : le pouvoir est reconnu par respect de la loi et des règlements impersonnels.

Lien social

NOTIONS RELIÉES > **crime** (P. 74) / **exclusion sociale** (P. 128) / **solidarité** (P. 242)

Ensemble des formes de relations qui favorisent l'**intégration** des individus à des groupes et à la société en général. Les liens sociaux peuvent être de différentes natures (liens civiques, associatifs, économiques, interpersonnels, etc.), et ils peuvent reposer sur différents types de relation (**solidarité**, compétition, etc.).

La question des formes du lien social traverse l'histoire de la sociologie ; elle a abouti aux grandes distinctions classiques entre **communauté** et **société**, sociétés traditionnelles et sociétés modernes, sociétés précapitalistes et sociétés capitalistes, ou encore entre sociétés à solidarité mécanique et sociétés à solidarité organique.

Aujourd'hui, les sociologues analysent les nouveaux liens sociaux dans le contexte de l'avènement de sociétés hypermodernes, ou postmodernes, marquées par une crise des **institutions** (désinstitutionnalisation de la famille, chute de la participation politique et associative, précarisation du travail, exclusion sociale, etc.) et par une crise des **identités** (Bouvier, 2005).

Macrosociologie/microsociologie

NOTIONS RELIÉES > **interactionnisme symbolique** (P. 166) / **sociologie** (P. 240)

En tant qu'étude du milieu social dans lequel vivent les individus, la **sociologie** peut aborder de vastes ensembles (civilisations, continents, pays, provinces, villes) et prendre ainsi la forme de la macrosociologie, c'est-à-dire l'étude des phénomènes sociaux à grande échelle (sociétés, groupes, institutions, organisations, systèmes sociaux). Mais elle peut aussi restreindre son ambition de saisie empirique à des ensembles plus réduits (allant des institutions publiques ou des organisations privées jusqu'à des groupes numériquement moins importants tels la famille, ou jusqu'à l'étude des interactions entre deux individus) et prendre ainsi la forme de la microsociologie, c'est-à-dire l'étude des phénomènes sociaux à petite échelle, surtout des interactions en face-à-face. On associe généralement l'analyse macrosociologique au structuralisme et à l'**holisme**, et la microsociologie à l'**interactionnisme** et à l'**individualisme méthodologique**.

Notons que si la distinction entre macrosociologie et microsociologie n'est pas toujours explicitement marquée par les auteurs, la question de l'« échelle » d'analyse est très importante. Une analyse du phénomène urbain à l'échelle des rapports de proximité ou de voisinage, par exemple, n'ouvre pas les mêmes perspectives qu'une analyse envisageant le phénomène dans son extension maximale — ville, métropole, mégalopole, etc. —, voire dans son rapport à l'urbanisation en général. Cela dit, mener une analyse à une échelle particulière n'exclut pas de prendre en compte des facteurs influents provenant d'une autre échelle : l'analyse des relations en face-à-face, par exemple, peut tenir compte de la structure globale des statuts sociaux ou des classes sociales.

58 Microsociologie et macrosociologie

NIVEAU D'ANALYSE	
Microsociologie	S'intéresse aux phénomènes à petite échelle, observe les interactions sociales au sein de groupes restreints.
Macrosociologie	S'intéresse aux grands phénomènes sociaux, observe les relations (conflictuelles et/ou complémentaires) entre les secteurs et les grands groupes sociaux des sociétés.

Marx, Karl

NOTIONS RELIÉES > **aliénation** (P. 43) / **bourgeoisie/prolétariat** (P. 47) / **capital** (P. 47) / **capitalisme** (P. 51) / **changement social** (P. 61) / **classe sociale** (P. 66) / **communauté** (P. 71) / **croyance** (P. 75) / **culture** (P. 77) / **déterminisme social** (P. 89) / **économie** (P.105) / **élite** (P. 115) / **espace** (P. 117) / **évolutionnisme** (P. 127) / **exploitation** (P. 129) / **holisme** (P. 142) / **idéologie** (P. 151) / **individualisme** (P. 157) / **inégalités sociales** (P. 161) / **marxismes** (P. 171) / **matérialisme historique** (P. 172) / **religion** (P. 215) / **ruralité** (P. 221) / **société de consommation** (P. 236) / **sociologie** (P. 240) / **Weber, Max** (P. 260)

À la fois juriste, philosophe, journaliste, historien, économiste, sociologue et théoricien révolutionnaire, Karl Marx (1818-1883) est reconnu comme l'un des penseurs critiques les plus importants des deux derniers siècles. En sociologie, on lui doit des concepts aussi essentiels que ceux d'**aliénation**, d'**exploitation** et d'**idéologie**, ainsi qu'un ensemble de développements théoriques fondamentaux concernant la compréhension de la dynamique du **capitalisme** et des **classes sociales**. Marx est l'un des auteurs le plus cités et, pour cette raison, il est parfois difficile de distinguer les idées qui lui appartiennent en propre et celles qui ont été propagées par les divers courants **marxistes**, voire par les différents courants antimarxistes. Il est souvent difficile également de faire la part des choses entre les analyses théoriques et les conceptions politiques proposées par Marx ou par les individus, les mouvements et les partis se réclamant de sa pensée.

Né en Allemagne, Marx passe une grande partie de sa vie en Belgique, en France et en Angleterre, où il a été associé à de nombreux mouvements contestataires. En tant que militant et théoricien révolutionnaire, il rédige avec son fidèle collaborateur Friedrich Engels des textes politiques importants, le célèbre *Manifeste du Parti communiste*, par exemple, et il participe à la fondation de l'Association internationale des travailleurs, connue sous le nom de Première Internationale, afin d'unifier les divers courants du mouvement ouvrier dans sa lutte contre le capitalisme. Il est aussi l'auteur de nombreux ouvrages théoriques, *Le Capital* étant le plus connu. Dans son action politique comme dans ses écrits théoriques, Marx est un critique inlassable : critique de la **religion** en tant qu'« opium du peuple » ; critique de la philosophie en tant que « monde inversé » ; critique de l'État en tant que « conseil d'administration de la bourgeoisie » ; critique des sciences économiques en tant qu'« idéologie bourgeoise » ; critique du capitalisme en tant que mode de production fondé sur l'aliénation et l'exploitation…

Nombre de ses idées font de lui un véritable précurseur, et même un des pères fondateurs de la sociologie. On peut, notamment, mentionner les trois suivantes : l'être humain est un être social en chair et en os ; la réalité humaine comme les concepts sont historiques ; la société est traversée de rapports conflictuels entre les classes sociales.

L'ÊTRE HUMAIN EST UN ÊTRE SOCIAL EN CHAIR ET EN OS

Faisant écho à sa fameuse formule figurant dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, selon laquelle « l'homme, c'est le monde de l'homme », Marx écrit dans ses *Thèses sur Feuerbach* que « l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux. » C'est le point de départ de la pensée marxienne : l'être humain n'est pas une abstraction, une idée ou une entité donnée une fois pour toutes (la prétendue « nature humaine ») et, qui plus est, il ne se pense pas au singulier. Pour comprendre l'être humain, c'est-à-dire ses manières d'être, il faut saisir l'ensemble des relations qu'il noue dans le contexte des modalités particulières de production et de reproduction d'une société donnée, à une époque donnée (ce que Marx nomme « mode de production »). C'est ce qui en fait un être social. La perspective de Marx peut ainsi être qualifiée de « matérialisme pratique » en ce qu'elle postule que l'existence humaine est le produit de sa propre activité concrète.

En plus d'être à l'origine d'un courant sociologique, cette conception de l'être humain en tant qu'être social fonde également un mode d'analyse des phénomènes humains directement opposé au modèle de l'***homo œconomicus***, c'est-à-dire aux explications indi-

vidualistes dominantes dans les sciences économiques (qu'on appelait «économie politique» à l'époque de Marx). Ces explications économiques partent du postulat que les individus préexistent à la vie sociale, qu'ils ont des intérêts propres et qu'ils entrent dans des rapports d'échange au moyen du troc, puis de l'argent; or, comme nous l'apprend l'anthropologie, on ne trouve pas de sociétés fondées sur le troc avant l'avènement du capitalisme, tandis que, l'histoire le montre, c'est uniquement dans les sociétés modernes que les individus peuvent entrer systématiquement dans des rapports d'échange marchand comme s'ils étaient des étrangers (Graeber, 2011). De plus, selon Marx, ces explications jouent un rôle idéologique majeur dans la reproduction des sociétés capitalistes: elles projettent sur le passé le mode de fonctionnement des sociétés du présent, sans prendre en compte la dynamique sociale et historique qui a produit une société dans laquelle les individus, isolés les uns des autres, et en ce sens soumis à une aliénation, en viennent à se traiter comme des étrangers.

LA RÉALITÉ HUMAINE COMME LES CONCEPTS SONT HISTORIQUES

Affirmer que l'être humain n'est pas donné une fois pour toutes, mais qu'il est le produit des interactions concrètes qui le façonnent, c'est dire que la réalité humaine ainsi que les concepts qu'on utilise pour la penser sont eux-mêmes un produit de l'histoire. Dans la pensée de Marx, ce qu'on nomme parfois «le contexte social et historique» n'est pas un simple décor dans lequel un être humain toujours identique à lui-même jouerait son rôle: produit par les actions humaines antérieures, ce «contexte» structure en retour nos propres façons de concevoir et d'agir. Ainsi, l'un des apports de Marx est de nous placer devant l'obligation d'étudier la dynamique sociale et historique d'où procèdent la réalité et les concepts grâce auxquels nous tâchons de la comprendre.

Ainsi, par exemple, à la question «Les êtres humains ont-ils toujours travaillé?» Marx répond à la fois *oui* et *non*. Oui, si l'on entend par là, d'une manière tout à fait générale et évidente pour nous, que les êtres humains ont toujours été dans l'obligation de produire les conditions de leur existence et, donc, de dépenser de l'énergie pour satisfaire leurs besoins. Mais, justement, cette idée n'est pour nous si évidente que parce que nous vivons dans le contexte de sociétés capitalistes qui ont «inventé l'économie», pour reprendre les termes de Serge Latouche (2005), soit tout autant le phénomène que l'idée d'un type d'activité dont la finalité est la satisfaction des besoins, distinct d'autres types d'activités mus par d'autres finalités (activités politiques, religieuses, artistiques, etc.). Avec l'avènement, puis la généralisation du salariat, autrement dit de l'échange d'une activité, quelle qu'elle soit, contre un salaire, la notion même de travail signifie dorénavant «travail en général», «travail tout court» ou «travail sans phrase», écrit Marx (1857); elle ne désigne plus une activité spécifique, avec ses manières d'être et de faire, ses modes de transmission, etc., mais l'activité productrice de richesse en général. Toute activité qui n'est pas d'emblée productive, c'est-à-dire productrice de richesse, devient une activité improductive, voire inutile: un loisir, un passe-temps. Et c'est parce que le mode de production capitaliste place concrètement les individus dans l'obligation de devoir accomplir ce type d'activité qu'on nomme «travail» d'une manière interchangeable et sans autre but que de satisfaire des besoins que nous pensons si naturellement qu'il en a toujours été ainsi.

Pour cette raison, non, les êtres humains n'ont pas toujours travaillé, ni contre un salaire, ni même en se contentant de dépenser de l'énergie pour satisfaire des besoins. Les Grecs anciens, par exemple, n'avaient pas de concept pour désigner ce type d'activité. Les termes *ponos*, *poiesis* et *praxis* désignaient des types d'action — *grosso modo* l'activité agricole, artisanale et politique —, mais aucun d'entre eux ne renvoie à l'idée d'activité en général, et moins encore à une activité dont la seule finalité serait la production de richesse ou la satisfaction de besoins (Vernant, 1996). C'est vrai de toutes les sociétés précapitalistes, qui ne distinguent pas l'individu de l'activité à laquelle il se livre. Être guerrier ne représente pas une «profession» ou un «travail», mais une identité sociale, un statut social, et il en va de même pour le chasseur, l'agriculteur, le forgeron, etc. Dans ces sociétés, il serait impensable de distinguer la finalité dite économique de la finalité religieuse ou rituelle, par exemple, puisque chaque action humaine est conçue et inscrite au sein d'une interprétation religieuse du monde.

Alors qu'avant elles, les activités et les sphères d'activité étaient dans une large mesure fondues les unes

dans les autres, les sociétés capitalistes les ont « désencastrées », selon l'expression de Karl Polanyi (1944), ce qui permet dès lors de penser l'activité humaine en général. Analyser sociologiquement le phénomène du travail et le concept de travail tels que nous les vivons et les concevons aujourd'hui comme allant de soi, en se plaçant dans une perspective qui emprunte à la pensée de Karl Marx, exige ainsi de revenir à la dynamique sociale et historique du capitalisme, qui est tout sauf évidente.

LA SOCIÉTÉ EST TRAVERSÉE DE RAPPORTS CONFLICTUELS ENTRE LES CLASSES SOCIALES

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes », écrivent Marx et Engels dans le célèbre *Manifeste du Parti communiste*, publié en février 1848. Et ils poursuivent : « Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une guerre ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une guerre qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la destruction des deux classes en lutte. » Voilà clairement énoncée l'une des idées-clés de l'œuvre marxienne et l'une de celles qui ont le plus fortement inspiré les courants marxistes.

L'histoire n'est pas un long fleuve tranquille. Le consensus n'est pas la règle habituelle dans les sociétés. Les conflits ne sont pas des accidents de la réalité sociale. Dans la perspective sociologique ouverte par Marx, il est impossible de comprendre l'état actuel d'une société ou la dynamique des changements sociaux sans prendre en compte les dissensus, les contestations et les conflits, ouverts ou larvés, qui opposent les classes sociales. Dans les sociétés capitalistes, cette « lutte des classes » oppose directement la **bourgeoisie** et le **prolétariat**, autrement dit les propriétaires des moyens de production et ceux qui, privés de moyens de production, doivent vendre leur force de travail.

La lutte des classes peut prendre différentes formes. Parfois, elle emprunte des formes directes et violentes (comme la pendaison des chefs syndicaux à Chicago, en 1886). Mais elle peut prendre des formes indirectes, que ce soit par la voie politique (l'élection d'un candidat ou d'un parti politique soutenant avec plus ou moins d'enthousiasme les intérêts de telle ou telle classe sociale) ou par idéologie interposée (pensons aux journaux, dont les orientations éditoriales peuvent être plus ou moins ouvertement favorables au patronat ou aux syndicats). Néanmoins, en fin de compte, ce qui s'impose à l'analyse dans cette perspective, c'est l'antagonisme des intérêts entre les classes sociales en tant que « moteur de l'histoire ».

Marxismes

NOTIONS RELIÉES > **bourgeoisie/prolétariat** (P. 47) / **évolutionnisme** (P. 127) / **idéologie** (P. 151) / **matérialisme historique** (P. 172) / **sociologie** (P. 240) / **Weber, Max** (P. 260)

Comme on confond souvent le marxisme avec le **matérialisme historique**, l'un des courants marxistes les plus connus, il est préférable de parler *des* marxismes, au pluriel, pour désigner l'ensemble des courants théoriques et politiques qui, se réclamant de la pensée de Karl **Marx**, offrent des interprétations critiques et des solutions de rechange révolutionnaires au **capitalisme** (Preve, 2011). Tantôt ces courants marxistes s'inspirent des idées de Lénine (*léninisme*), de Staline (*stalinisme*), de Trotski (*trotskisme*), de Rosa Luxembourg (*luxembourgisme*), de Mao (*maoïsme*) ou de Fidel Castro (*castrisme*), entre autres ; tantôt ils se combinent avec des conceptions freudiennes (*freudomarxisme*), anarchistes (*marxisme libertaire*) ou écologistes (écosocialisme). Cependant, tous fondés sur le postulat de la « lutte des classes », ces courants ont en commun d'être des théories engagées, autrement dit des théories qui ne prétendent pas être neutres par rapport à une réalité sociale et historique traversée de rapports de **domination** et d'**exploitation**.

Pour certains auteurs, les courants marxistes sont aujourd'hui discrédités par l'expérience historique des

régimes communistes du xxe siècle: tout ce qui est lié de près ou de loin à la pensée de Marx serait complice des camps de travail et de leurs millions de morts ou du fonctionnement autoritaire, voire totalitaire, des États qui se sont réclamés du socialisme ou du communisme (Courtois, 1997). Pour d'autres, au contraire, c'est en puisant dans les idées de Marx que l'on trouve les plus sévères condamnations de la «domination de l'homme par l'homme»; ainsi, les critiques précoces de la bureaucratie en URSS par certains courants marxistes ont attiré l'attention sur la nécessité du dépérissement des structures de pouvoir (Rubel, 2000). D'autres encore déclarent que le marxisme n'est rien d'autre que «l'ensemble des contre-sens qui ont été faits sur Marx» (Henry, 1976); ils préféreront se dire «marxiens» plutôt que «marxistes» et revenir aux textes de Marx pour y renouveler quelques-unes de ses intuitions les plus fécondes (Clain et collab., 2009).

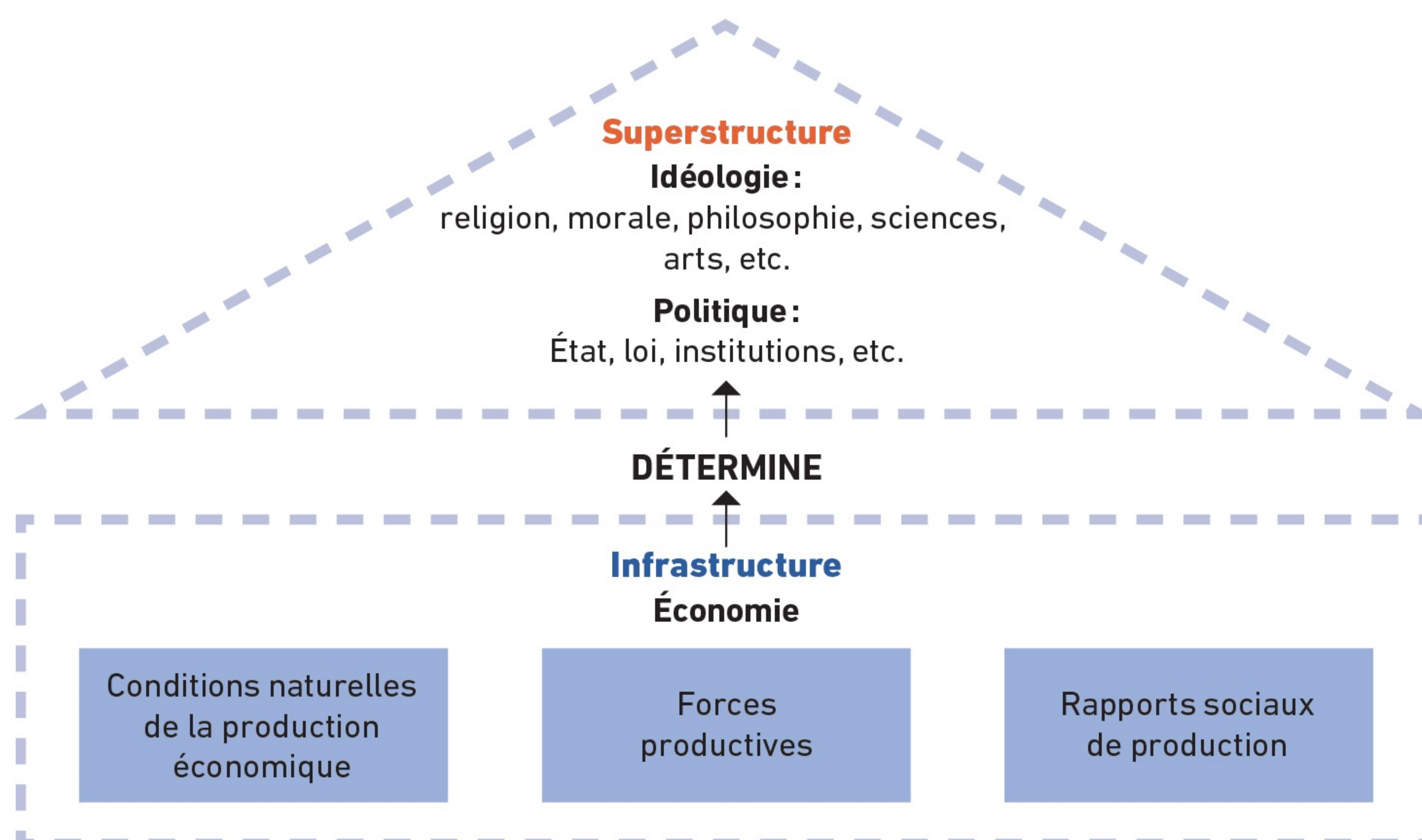
Matérialisme historique

NOTIONS RELIÉES > **changement social** (P. 61) / **marxismes** (P. 171) / **Weber, Max** (P. 260)

S'inspirant de la pensée de Karl **Marx**, le matérialisme historique est une théorie selon laquelle les facteurs économiques ou matériels expliquent à eux seuls les phénomènes sociaux et les changements historiques. On confond souvent cette théorie avec le **marxisme** en général ou, pire encore, avec la pensée de Marx lui-même. Pourtant, l'expression «matérialisme historique» ne figure pas dans l'œuvre de Marx, et le schéma d'explication sur lequel repose cette théorie, marqué par un profond **déterminisme** économique, a fait l'objet de nombreuses critiques, tant au sein des courants marxistes qu'à l'extérieur de ces courants.

Fondé sur l'idée que c'est «le mode de production de la vie matérielle qui conditionne le processus de la vie sociale, politique et intellectuelle en général» (Marx, 1957), le matérialisme historique revient à expliquer la structure de la société à l'aide de la métaphore de l'édifice: les valeurs, les normes, les croyances, les idées et les institutions constitueraient une «superstructure» reposant sur la base matérielle, économique, de la société, aussi nommée «infrastructure». Celle-ci serait constituée à la fois par les conditions naturelles de la production économique (climat, situation géographique, etc.), par les «forces productives» (facteurs

59 Infrastructure et superstructure, selon le matérialisme historique



ou moyens de production : matières premières, outils et machines, force de travail, etc.) et par les « rapports de production », autrement dit par les rapports sociaux que les êtres humains entretiennent entre eux dans le contexte de l'organisation du travail et des formes de propriété en vigueur dans une société. Ainsi, la « superstructure » constituerait la couche superficielle de la société, un ensemble d'idées plus ou moins cristallisées ou institutionnalisées, qui ne pourrait s'expliquer que par l'analyse de l'« infrastructure » économique, c'est-à-dire la partie matérielle, concrète, de la société.

Médias

NOTIONS RELIÉES > **agent de socialisation** (P. 42) / **culture** (P. 77) / **individualisme** (P. 157) / **réseaux** (P. 218) / **ruralité** (P. 221) / **socialisation** (P. 231) / **société de consommation** (P. 236) / **ville et urbanisation** (P. 255)

Du latin *medium*, qui signifie « lien », « moyen » ou « ce qui est au milieu », dans son sens le plus large, le terme « média » renvoie à l'ensemble des prolongements ou des extensions du corps humain, de la parole aux vêtements, de l'écriture à l'armement, de la structure de l'habitat aux moyens de divertissement, etc., qui servent de médiation ou d'intermédiaire dans les rapports que l'être humain entretient avec lui-même, les autres et le monde. C'est le sens que lui donnait, par exemple, le Canadien Marshall McLuhan dans *Pour comprendre les médias* (1964). Dans un sens plus restreint, les sociologues qui étudient les médias s'intéressent essentiellement aux moyens, naturels ou techniques, de communication à plus ou moins grande distance et, plus encore, aux divers supports de la communication de masse, aussi nommés « médias de masse » (ou « *mass media* »), c'est-à-dire les « moyens de diffusion collective permettant d'atteindre des publics vastes et hétérogènes », tels la presse à grand tirage, la radio, le cinéma, la télévision et, maintenant, Internet (Piar, 2017). Ce phénomène à la fois technique et social est d'une envergure telle que certains ont parlé du XX[e] siècle comme du siècle de l'avènement d'une « société des médias » (Ortoleva, 1995), voire d'une « société de la communication » (Breton et Proulx, 2002) ou d'une « société de l'information » (Mattelart, 2001).

LA SOCIOLOGIE DES MÉDIAS ET SES PROBLÉMATIQUES

Dans un article désormais célèbre intitulé « The Structure and Function of Communication in Society » (1948), Harold D. Lasswell a développé un programme d'analyse de la communication de masse qui, bien que discuté, permet encore de circonscrire le champ de la sociologie des médias. Ouvrant la porte à un ensemble de problématiques, ce modèle peut être schématisé par la série de questions suivante : « Qui dit quoi à qui, par quel canal, et avec quel effet ? »

Qui ?

La première question suggérée concerne le statut de l'émetteur. Qui parle ? Qui transmet le message ? Qui produit l'information ? Par extension, le sociologue se demande dans quelles conditions sont produits les contenus médiatiques, quels sont les intérêts des **agents** sociaux qui les produisent, les tensions entre les diverses catégories de producteurs, les finalités ou les buts parfois contradictoires recherchés par les propriétaires, les commanditaires ou les producteurs de la diffusion d'un message, etc. Ainsi, il existe une sociologie du **champ** médiatique, une sociologie du journalisme, une sociologie économique des médias, une sociologie de la télévision, du cinéma, d'Internet, etc., qui toutes s'intéressent aux enjeux politiques, juridiques, économiques et culturels de la production médiatique et de l'industrie qui la façonne.

Qui *dit quoi ?*

La seconde question porte sur le contenu diffusé à travers les médias. Les sociologues s'intéressent ainsi aux **normes**, aux **croyances**, aux **valeurs**, aux messages implicites ou explicites qui sont véhiculés à travers les discours, les images ou les récits, aux sujets qui sont abordés, à ceux qui sont exclus, à la manière dont les sujets sont sélectionnés et exposés, à leur ordre de présentation, aux images qui les accompagnent, au ton

utilisé, etc. En somme, l'analyse porte sur tous les éléments de signification ou de code culturel qui peuvent renseigner sur les **représentations sociales** transmises par les différentes formes de productions médiatiques.

Pour les uns, les messages sont aujourd'hui complètement diffractés, multiples, diversifiés à l'infini. On a même qualifié de « deuxième déluge » les « milliards d'informations qui, chaque jour, nous assaillent [...] au risque de nous engloutir sous un torrent d'images, de sons et de rumeurs » (Guillebaud, 2011). Pour d'autres, derrière cette prolifération de contenus médiatiques se cache l'emprise de la « monoforme », c'est-à-dire d'un « langage dominant » qui nivelle toutes productions culturelles, des publicités aux journaux télévisés, des documentaires aux œuvres de fiction (Watkins, 2015).

Qui dit quoi *à qui* ?

La troisième question concerne le récepteur ou le public d'une communication médiatique. Qui est le public cible ? Qui est le public réel ? En quoi l'âge, le sexe, la classe sociale, la confession religieuse, l'origine ethnique, etc., déterminent-ils les choix de diffusion et les différents types de réception, c'est-à-dire d'interprétation des messages et des informations communiquées ?

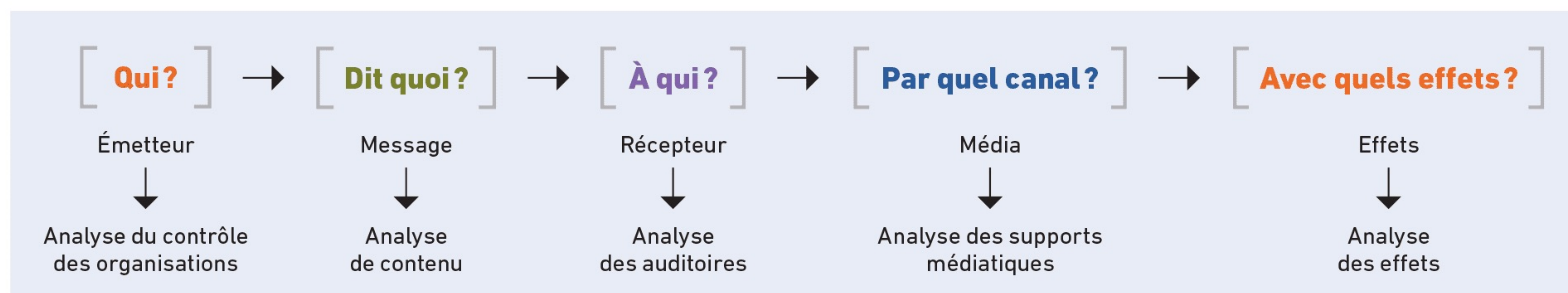
Là encore, la sociologie est polarisée sur ce sujet. Les termes *mass media* et *mass culture* sont apparus au même moment, au début du XXe siècle aux États-Unis, et très tôt, plusieurs auteurs ont dénoncé les effets sociaux de ces réalités. En visant à la fois tout le monde et personne, c'est-à-dire en concevant leur audience comme un ensemble atomisé d'individus sans appartenance sociale, les médias de masse contribueraient à la création d'un monde artificiel dominé par une **culture** de masse, univers du spectacle médiatique. Herbert Blumer (1969), l'un des penseurs influents du courant de l'**interactionnisme symbolique**, distingue à cet égard la « masse » du « **groupe** » en la définissant comme un grand ensemble d'individus sans lien entre eux, qui ne se connaissent pas et ne partagent aucune expérience, si ce n'est de se rassembler autour d'un objet de contemplation commun. Ce qui est visé, en ciblant la masse, c'est l'anonymisation et l'uniformisation, voire l'**anomie** de ce genre de groupement social. D'autres soulignent au contraire qu'on assiste à une diversification des audiences, à une fragmentation des « marchés » de l'audimat et à une réflexivité croissante, ce qui se manifeste par la sélectivité dont font preuve les individus contemporains, la multiplicité de leurs attentes, voire le rapport de méfiance qu'ils entretiennent avec l'univers médiatique. Dans cette optique, les sociologues s'intéressent aux publics et à la pluralité des usages des différentes plateformes médiatiques (Maigret, 2015).

Qui dit quoi à qui, *par quel canal* ?

De la parole à Internet, le médium de la communication importe. C'est la leçon à tirer de cette quatrième question, qui renvoie à une interrogation sur les effets de socialisation produits par le type de support médiatique utilisé dans la communication de masse.

Aujourd'hui, la diversité des médias est considérable, qu'il s'agisse des supports techniques ou des offres de diffusion. Ainsi, s'informer ou se divertir par le biais d'un journal à grand tirage, des médias sociaux ou de telle chaîne de télévision plutôt que de telle autre se traduit par des variations importantes non seulement pour ce qui est des contenus véhiculés, mais aussi des manières de sentir, de penser et d'agir induites par le médium lui-même, ses conditions d'utilisation et ses contraintes techniques. Par exemple, le dialogue a un caractère interactif, alors que la diffusion radiophonique ou télévisuelle a un caractère unilatéral. La linéarité du raisonnement qui caractérise les médias écrits n'a pas le même effet que la logique hypertextuelle des médias électroniques. De même, avoir entre les mains

60 Le modèle de Lasswell



un livre ancien donne l'impression de s'inscrire dans le temps long de l'histoire, alors que la communication numérique «en temps réel» est le support d'un sentiment d'éternel présent, ce que McLuhan (1964) avait résumé par la formule bien connue: «Le message, c'est le médium.»

Sans nier que les supports techniques de la communication de masse ont des effets sur le cadre culturel des interactions sociales, de nombreux auteurs sont aujourd'hui critiques de ce qu'ils nomment ce «déterminisme technologique». En effet, l'analyse de la réception sociale et des usages différenciés des technologies de la communication tend à montrer que les individus et les groupes adoptent des stratégies plus ou moins conscientes de contournement, voire de détournement de l'utilisation de ces supports techniques, qui contribuent parfois à subvertir les finalités projetées par leurs concepteurs. Certains, contestant qu'il existe un rapport de cause à effet entre la technique et la société, avancent plutôt l'idée de «construction sociale des technologies» (Bijker et Pinch, 1984).

Qui dit quoi à qui, par quel canal, *et avec quels effets*?

Enfin, cruciale pour les sociologues, la dernière question touche les effets, c'est-à-dire les impacts ou les influences des médias sur les individus et les collectivités. Pour simplifier, trois modèles ont été tour à tour proposés afin de rendre compte de cet effet: le modèle de la «propagande», le modèle de la «communication en deux temps» (ou «à deux étages») et le modèle de la «fonction d'agenda». Ces trois modèles cohabitent aujourd'hui dans les préoccupations de recherche.

Le premier modèle, associant médias et propagande, met surtout l'accent sur la puissance de persuasion, de manipulation et de conditionnement des médias de masse. Du *Viol des foules par la propagande politique* de Serge Tchakhotine (1939) à *L'empire de l'illusion* de Chris Hedges (2012), en passant par la dénonciation des «industries culturelles» (Horkheimer et Adorno, 1947), de la «société du spectacle» (Debord, 1967) ou des «consciences sous influence» (Ewen, 1976), de nombreux auteurs ont analysé l'univers médiatique comme le lieu de la fabrication artificielle et tendancieuse de pensées et de comportements au service des pouvoirs de toute nature. De ce point de vue, les médias de masse orienteraient, sans distance critique possible, les manières de sentir, de penser et d'agir. Si plusieurs auteurs ont critiqué l'idée de la toute-puissance médiatique, la grande concentration de la propriété des médias, l'irruption des stratégies de marketing jusque dans les œuvres de fiction (le placement de produit, par exemple), ou encore le commerce florissant des données personnelles permettant d'orienter les comportements de consommation, pour ne donner que ces exemples, sont autant de phénomènes qui alimentent la réflexion sociologique sur les effets de propagande de l'univers médiatique. Le **sens commun** lui-même n'est pas en reste: la question de la responsabilité des médias dans la propagation de comportements violents, dans l'élection de tel candidat ou dans l'expansion, par le biais de la publicité, de la **société de consommation**, par exemple, est récurrente dans les débats sociaux.

Le modèle de la «communication en deux temps» prend le contrepied du modèle de la «propagande»: les effets des médias de masse seraient limités, du moins indirects. Dès les années 1930, aux États-Unis, une enquête portant sur les influences du cinéma sur les comportements violents montrait déjà qu'elles ont un caractère multiforme et sont différenciées selon le sexe, l'âge, le milieu social de l'auditoire, etc. (Borlandi et collab., 2005). Les travaux du sociologue américain Paul Lazarsfeld et de son équipe, réunie sous le nom de *Mass Communication Research*, ont approfondi cette démarche dans les années 1940 et 1950. Dans une enquête sur les comportements **politiques** et les effets des campagnes médiatiques en matière de comportements électoraux, par exemple, ils ont découvert que les groupes d'appartenance jouent un rôle crucial en tant que courroie de transmission, mais aussi en tant que tampon interprétatif entre les messages médiatiques émis et l'individu: les message ne sont pas reçus uniformément et passivement, mais sont interprétés dans les termes des normes, croyances et valeurs dominantes des groupes auxquels appartiennent les individus (Lazarsfeld et collab., 1944). Élargissant le questionnement au-delà de la sociologie électorale, aux comportements de consommation, à la mode, au cinéma, etc., ils ont introduit le concept de «*two-step flow of communication*» (Katz et Lazarsfeld, 1955). Ce modèle de la «communication en deux temps» (ou «en deux étages») vise à rendre compte des «relais» qui

s'interposent entre le média et l'individu. Dans un premier temps, un média diffuse un message qui, en fait, n'est pris en compte que par certaines personnes ; dans un deuxième temps, dans le cadre de relations interpersonnelles, ce message pourra, ou non, influencer les personnes de leur entourage. Ainsi, pour ces dernières, l'influence des médias est indirecte : c'est par le biais des *leaders d'opinion*, ces proches informés à qui l'on fait confiance et à travers lesquels sont relayés les messages, que les médias font sentir leurs effets.

Enfin, le modèle de la « fonction d'agenda » revient sur la question de l'influence des médias eux-mêmes, mais ne part pas du principe que le récepteur est passif et entièrement soumis aux messages médiatiques. De la *propaganda* (« ce qui doit être propagé ») à l'*agenda* (« ce qui doit être fait »), le modèle souligne que les médias ne dictent pas tant *ce qu'il faut penser* que *ce à quoi il faut penser* (Gerstlé et Piar, 2016). En 1972, Maxwell McCombs et Donald Shaw ont théorisé ce qu'ils ont nommé la « fonction d'agenda » (*agenda-setting*) de la production médiatique : si Lazarsfeld et son équipe ont pu montrer que les médias n'ont pas d'effets directs sur le comportement individuel à court terme, par le biais de la sélection des sujets et de la manière de les traiter, ils contribuent à long terme à orienter les préoccupations communes, les thèmes sur lesquels il faut avoir une opinion, les normes et valeurs légitimes, etc. Ils fixent ainsi l'agenda collectif, c'est-à-dire la liste des enjeux, des sujets de discussion, la hiérarchie des priorités, etc. Dans cette perspective, avec cette fonction de « neutralisation de la sélectivité », les médias jouent à leur manière un rôle de propagande, fixant non seulement *ce à quoi il faut penser*, mais aussi *ce à quoi il ne faut pas penser* (Maigret, 2015).

61 La « fabrique du consentement » ou les « filtres » de la liberté d'expression

Dans *La fabrication du consentement : de la propagande médiatique en démocratie* (1988), Edward S. Herman et Noam Chomsky ont développé un « modèle propagandiste des médias ». Leur objectif était de réfuter la conception idéalisée des médias, selon laquelle il s'agit d'organes neutres et impartiaux de diffusion de l'information, ou, pire selon eux, qui justifie l'existence des médias de masse en en faisant un « quatrième pouvoir » au service de la démocratie. Pour ce faire, Herman et Chomsky ont mis en lumière le fonctionnement du système médiatique américain contemporain en montrant que celui-ci oppose cinq « filtres » à la libre expression des idées et des informations. Les médias constitueraient ainsi une pièce maîtresse dans la promotion d'une vision du monde conforme aux intérêts des **élites** politiques et économiques qui contribuent, dans le contexte d'un ordre social inégalitaire, à la « fabrique du consentement ». Ces cinq « filtres » sont les suivants :

1. Le premier filtre tient à la dimension économique inhérente au système médiatique contemporain ; il renvoie à la question de la propriété privée des médias et de leur visée marchande. La concentration de la propriété et la convergence des médias se traduisent par un contrôle restrictif croissant de la circulation des informations par quelques grandes corporations. De plus, leur visée purement marchande (ou « orientation lucrative ») non seulement impose aux journalistes des conditions de travail caractérisées par des cadences accrues et un manque de temps pour approfondir les dossiers, mais débouche sur une production médiatique visant à plaire au plus grand nombre, à s'attirer de la clientèle et à satisfaire l'appétit de rentabilité de ses actionnaires.
2. Le second filtre renvoie aux finalités du système médiatique dans le contexte de la société capitaliste et, plus particulièrement, à sa dépendance croissante à l'égard de la publicité. Afin d'attirer les publicitaires, source de revenus essentielle, les productions médiatiques évitent de polariser leur clientèle ou de susciter des remous idéologiques qui pourraient en faire fuir une partie. D'une manière plus souvent indirecte, c'est-à-dire par leurs choix d'investissements (dans quel média ? à quel prix ? etc.), les agences de publicité et leurs clients, l'État et les grandes entreprises privées, essentiellement, contribuent ainsi à orienter le contenu médiatique.



3. Le troisième filtre est celui des sources de l'information. Aujourd'hui, quelques grandes agences de presse contrôlent la diffusion des informations, à quoi il faut ajouter les sources officielles, les communiqués et conférences de presse des gouvernements et d'autres grandes organisations publiques ou privées, comme les grandes compagnies. Les auteurs dénoncent à cet égard le pouvoir indu des experts des firmes de relations publiques, qui servent de courroies de transmission entre les grandes organisations et les médias, abreuvant les journalistes de formules toutes faites qui vont dans le sens des intérêts de leurs clients. Rappelons que l'expression « relations publiques » a été inventée par le publicitaire américain Edward Bernays, dans les années 1920, pour remplacer le mot « propagande », jugé trop négatif.
4. Le quatrième filtre consiste plus spécifiquement en un ensemble de stratégies, nommées « *flak* » (parfois traduit par « contre-feux »), par lesquelles les gouvernements et les corporations privées adressent des critiques sévères aux médias ou cherchent à discipliner ceux d'entre eux qui voudraient lever le voile sur un certain nombre de phénomènes qui risqueraient d'apparaître scandaleux. Réponses structurées par des relationnistes de presse aux critiques journalistiques, plaintes, poursuites ou menace de poursuites, les stratégies d'empêchement sont nombreuses, mais aussi coûteuses, d'où le fait qu'elles relèvent en grande partie d'individus ou de groupes puissants et organisés.
5. Enfin, le cinquième filtre renvoie à la question des orientations idéologiques privilégiées ou exclues du champ médiatique. Dans *Manufacturing Consent*, rédigé à la fin des années 1980, les auteurs montraient que l'« anticommunisme » était au cœur des positions éditoriales des grands médias américains et servait à discréditer tout individu, groupe ou mouvement social qui remettait en cause l'*American way of life* ou les orientations étatiques officielles. Aujourd'hui, Chomsky (2005) est plutôt enclin à penser que les grands groupes de presse sont hostiles à toutes les prises de position idéologiques « radicales », qui remettraient en cause l'ordre établi.

En somme, ce que met en lumière ce « modèle propagandiste », c'est la collusion des intérêts entre les élites politiques et économiques et le système médiatique, qui non seulement laisse peu de place aux idées divergentes, mais mène souvent à des formes de désinformation.

MÉDIAS ET SOCIÉTÉ

Les interrogations sociologiques sur le phénomène médiatique vont évidemment au-delà des analyses directement ou indirectement inspirées des cinq questions de Lasswell. Transformations des rapports au temps et à l'**espace**, contribution à la **mondialisation**, implication dans le phénomène de la **globalisation**, les enjeux sociaux de la médiatisation sont nombreux. En particulier, l'omniprésence des médias dans nos sociétés et le caractère fulgurant des innovations dans le domaine des technologies de l'information et de la communication, depuis plus d'un siècle et d'une manière accélérée avec l'avènement des « nouveaux médias » liés au développement de l'Internet, suscitent des questionnements concernant leurs effets globaux sur la sociabilité en général, la forme des liens sociaux et le rapport à soi que cette médiatisation implique. Par exemple, pendant que certains, tel Pierre Lévy (2002), célébraient l'avènement d'une société de l'« intelligence collective », connectée, égalitaire et transparente, où les informations circuleraient librement et où des réseaux fluides remplaceraient les structures hiérarchiques de pouvoir dans une nouvelle « cyberdémocratie », d'autres, tel Dominique Wolton (1999), dénonçaient les « solitudes interactives », c'est-à-dire la multiplication des individus sans attache ni repère, qui compensent l'affaiblissement des **institutions** de socialisation comme la **religion**, la **famille**, l'école, la **classe sociale** ou la **nation**, par une compulsion à être branché à un ensemble de prothèses médiatiques. « Le symbole de cette montée en puissance des solitudes interactives se voit dans l'obsession croissante de beaucoup d'être continuellement joignable [...]. Des milliers d'individus se promènent ainsi, le portable à la main, le courrier électronique branché, et le répondeur comme ultime filet de sécurité ! [...] *A contrario*, on voit se dessiner d'étranges angoisses, celles de ne pas être

assez appelé, ou de ne pas recevoir de courrier électronique», écrit Wolton. Compénétration des sphères publique et privée, privatisation et individualisation des usages des technologies médiatiques, fragmentation des univers culturels et des identités, l'analyse sociologique de l'univers médiatique, notamment sous l'angle de la sociologie des **réseaux**, nage entre ces constats et ceux d'une augmentation de la fréquence des contacts, d'une démultiplication des liens forts comme des liens faibles et de la recomposition du **capital social** des individus sous l'impact de la médiatisation généralisée de la vie individuelle et sociale (Mercklé, 2016).

Méthodes sociologiques

NOTIONS RELIÉES > **écologie urbaine** (P. 101) / **individualisme méthodologique** (P. 160) / **médias** (P. 173) / **sociologie** (P. 240)

En tant que science, la **sociologie** se distingue du **sens commun** par l'intérêt qu'elle porte à sa méthodologie. Comme toute science, elle s'appuie sur une démarche scientifique et des méthodes qui lui sont propres. Une fois que l'objet de la recherche a été identifié, qu'une revue de la littérature a été effectuée et qu'une hypothèse de recherche est formulée, il convient de choisir une méthode de recherche et de l'utiliser pour recueillir les données qui seront analysées. Les sociologues disposent d'un coffre à outils bien garni comprenant des méthodes issues de toutes les sciences humaines. Quels que soient le niveau d'analyse choisi (**microsociologique** ou **macrosociologique**) et la perspective théorique privilégiée (l'**interactionnisme symbolique**, l'analyse fonctionnelle, une quelconque théorie du conflit, etc.), le sociologue peut recourir à la recherche documentaire, au sondage ou encore à l'entrevue. Le tableau ci-dessous énumère différentes méthodes des sciences sociales pouvant servir aux sociologues. Quelle que soit la méthode sociologique choisie, une fois les données recueillies, il reste à les analyser quantitativement ou qualitativement. Indépendamment des perspectives théorique et méthodologique, la volonté de dévoiler de manière rigoureuse les rapports existant entre des phénomènes sociaux est au cœur de toute démarche sociologique.

62 Méthodes des sciences humaines utilisées en sociologie

MÉTHODE DES SCIENCES HUMAINES	DÉFINITION
Observation participante	Observation de ce qui se produit dans un cadre social donné, s'accompagnant d'une participation du chercheur.
Sondage	Opération consistant à poser une série de questions déterminées à un échantillon d'individus (répondants) représentatifs d'un groupe (population observée) d'individus déterminé.
Entrevue	Administration d'un questionnaire composé de questions ouvertes ou fermées à un ou plusieurs individus successivement.
Recherche documentaire	Étude de diverses formes de documentation écrite, d'enregistrements audio et vidéo, etc., de toutes provenances (littérature scientifique, journalistique, politique, institutionnelle).

Expérimentation	Validation empirique d'hypothèses de relation de cause à effet entre des variables indépendantes et des variables dépendantes, en recourant à des groupes expérimentaux (soumis aux variables indépendantes) et à des groupes témoins (non testés).
Étude de cas	Étude scrupuleuse et détaillée d'un seul élément (entité sociale, évènement historique, parcours individuel) de manière à saisir ses particularités et ses liens avec d'autres cas ou avec des tendances générales.
Méta-analyse	Étude comparative des résultats d'une pluralité d'analyses portant sur des sujets connexes ou ayant recueilli des données comparables.
Données de surveillance et traçage numérique	Mesures non intrusives des habitudes et comportements des individus par le biais des bases de données et appareils numériques de tous genres.

Métissage culturel

Voir **Acculturation** (P. 38)

Mobilité sociale

NOTIONS RELIÉES > **acculturation** (P. 38) / **déviance** (P. 91) / **écologie urbaine** (P. 101) / **espace** (P. 117) / **habitus** (P. 141) / **inégalités sociales** (P. 161) / **ségrégation** (P. 229) / **socialisation** (P. 231) / **société de consommation** (P. 236)

Le concept de mobilité sociale renvoie au changement de position, de **statut**, de **classe** ou de **rôle social** d'une entité (individu ou groupe) durant une période déterminée. Cette mobilité, intragénérationnelle ou intergénérationnelle, peut être horizontale ou verticale, et dans ce second cas, ascendante ou descendante. La mobilité intragénérationnelle se mesure durant la vie de l'individu ou du groupe observé ; elle correspond aux différentes positions qu'il occupe au fil du temps. La mobilité intergénérationnelle, quant à elle, s'observe sur deux **générations** et se mesure à la différence dans les positions qu'occupent respectivement les parents et leurs enfants. Lorsque les positions résultant de la mobilité, qu'elle soit intergénérationnelle ou intragénérationnelle, sont valorisées de manière équivalente, on parle de mobilité sociale horizontale. Lorsque la mobilité conduit au contraire à des positions valorisées de manière différente, on parlera de mobilité sociale verticale. Dans ce cas, la mobilité sera qualifiée de descendante, lorsqu'elle aboutit à des positions inférieures aux positions initiales, ou d'ascendante, lorsqu'elle permet de grimper dans l'échelle des positions sociales.

L'étude de la mobilité sociale permet de différencier les sociétés historiques. Le passage de la société traditionnelle à la société moderne (voir le terme « **modernité** ») se caractérise par une mobilité sociale accrue : au lieu d'être affectés à une position sociale en raison de leur hérédité, les individus peuvent dorénavant atteindre une position sociale donnée en fonction de leurs qualités et de leurs efforts. Cette possibilité, toute théorique, est mise en évidence dans le but de valoriser l'organisation des sociétés modernes par rapport à celle des sociétés traditionnelles, fondée sur les statuts héréditaires.

Toutefois, la question de la mobilité sociale est toujours d'actualité en sociologie : en effet, la reproduction sociale des inégalités se maintient malgré le déclin des sociétés reposant sur le statut et la multiplication des mesures de tous ordres adoptées par les différentes autorités politiques. On mesure à présent le statut et la mobilité intergénérationnelle en recourant à la mobilité professionnelle et en répartissant les différentes professions dans une échelle de prestige social.

> *En prenant la profession de ses parents comme référence, il est possible d'établir dans quelle mesure un individu réussit à progresser dans l'échelle sociale au cours de son existence. Il s'agit alors de mesurer la différence de statut professionnel entre l'emploi occupé par le répondant au moment de l'enquête et celui de ses parents à une époque donnée de leur vie. L'ascension ou la régression professionnelle qui en résulte sera dite mobilité sociale ou intergénérationnelle.* (Bureau de la statistique du Québec, 1997)

63 Les différents types de mobilité sociale

		MOBILITÉ INTRAGÉNÉRATIONNELLE	**MOBILITÉ INTERGÉNÉRATIONNELLE**
	Les changements de position conduisent à un statut…	**Les changements de position se produisent durant la vie de l'individu ou du groupe.**	**Les changements de position se produisent d'une génération à l'autre.**
MOBILITÉ HORIZONTALE	Semblable	Le ou les individus d'une cohorte donnée atteignent un statut équivalent à celui qu'ils occupaient au préalable.	Les changements de position d'une génération à l'autre conduisent à une position semblable dans la hiérarchie des positions.
MOBILITÉ VERTICALE	Différent	Les individus d'une cohorte donnée atteignent une position différente de celle qu'ils occupaient au préalable.	Les enfants atteignent un statut différent de celui de leurs parents.
MOBILITÉ ASCENDANTE	Supérieur	Le ou les individus d'une cohorte donnée atteignent un statut supérieur à celui qu'ils occupaient au préalable.	Les enfants atteignent un statut supérieur à celui de leurs parents.
MOBILITÉ DESCENDANTE	Inférieur	Le ou les individus d'une cohorte donnée atteignent un statut inférieur à celui qu'ils occupaient au préalable.	Les enfants atteignent un statut inférieur à celui de leurs parents.

Mode de vie

NOTIONS RELIÉES > **écologie urbaine** (P. 101) / **néolibéralisme** (P. 193) / **ruralité** (P. 221) / **société de consommation** (P. 236) / **valeurs** (P. 254) / **ville et urbanisation** (P. 255)

Le concept de mode de vie renvoie à la manière de vivre d'un groupe, à sa manière d'agir et de penser. Il s'agit, pour le sociologue, de représenter de façon abstraite l'ensemble des pratiques sociales qui ont cours dans une société. Ainsi, le mode de vie est toujours une notion qualitative, une construction idéale-typique (voir **Weber**), qui s'exprime quantitativement dans les habitudes de consommation, entre autres, ou encore dans les styles de relations sociales établies par les individus.

Si les modes de vie dépendent notamment du revenu, ils sont aussi déterminés par la **culture**, par des **valeurs**, des goûts et des pratiques propres au groupe en question. Quand il est question de l'*American way of life*, du « mode de vie américain », par exemple, on pense à une manière de vivre associée à la **société de consommation**, à l'usage de l'automobile et à la banlieue, mais aussi à des valeurs largement partagées (**individualisme**, réussite économique, etc.).

Modernité

NOTIONS RELIÉES > **capitalisme** (P. 51) / **changement social** (P. 61) / **citoyenneté** (P. 64) / **classe sociale** (P. 66) / **culture** (P. 77) / **démocratie** (P. 82) / **économie** (P. 105) / **État** (P. 123) / **évolutionnisme** (P. 127) / **holisme** (P. 142) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **identité** (P. 148) / **individualisme** (P. 157) / **Marx, Karl** (P. 169) / **mobilité sociale** (P. 179) / **politique** (P. 201) / **postmodernité** (P. 208) / **révolution** (P. 219) / **rôle social** (P. 220) / **ruralité** (P. 221) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **socialisation** (P. 231) / **sociologie** (P. 240) / **solidarité mécanique/solidarité organique** (P. 243) / **tradition** (P. 252) / **ville et urbanisation** (P. 255) / **Weber, Max** (P. 260)

De l'adjectif latin *modo*, qui signifie « maintenant », la modernité désigne globalement une conception du monde fondée sur l'autonomie de l'individu et de la société. La modernité inaugure une ère nouvelle de l'histoire humaine caractérisée par des bouleversements politiques, économiques et culturels qui s'inscrivent dans la critique systématique des croyances, des autorités et des institutions propres aux **sociétés traditionnelles**. Du point de vue de la sociologie, ces transformations esquissent les traits d'un type de **société** original qui, plutôt que de s'en remettre à un au-delà, « trouve en elle-même ses propres garanties », et qui culmine à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, avec l'avènement d'un ordre social qui se dit et se veut explicitement « nouveau », « actuel », « moderne » (Habermas, 1988).

VOUS AVEZ DIT « MODERNE » ?

Selon le **sens commun**, tout ce qui est contemporain, d'aujourd'hui, est moderne (par exemple, on dit de telle nouvelle technologie fraîchement mise en marché qu'elle est « moderne »). Cependant, dans le vocabulaire spécialisé des anthropologues, des historiens ou des sociologues, le terme n'a pas le même sens. En anthropologie, par exemple, l'« homme moderne » désigne l'espèce *homo sapiens*, laquelle est apparue il y a plus ou moins 200 000 ans, alors qu'on parle d'« hommes archaïques » à propos des espèces du genre *Homo* qui la précèdent sur l'échelle de l'évolution (*homo neanderthalensis, homo erectus, homo habilis,* etc.) (Picq, 2016). En histoire, l'expression « Temps modernes » désigne une époque particulière de l'histoire européenne, intercalée entre le Moyen Âge et l'époque contemporaine, et marquée par l'expansion outre-mer, la Renaissance, la Réforme protestante, la constitution des États monarchiques, etc. On s'entend pour situer cette période, parfois d'une manière grossière, entre les XVe et XVIIIe siècles, parfois d'une manière plus précise, par l'encadrement de deux dates, comme la découverte des Amériques (1492) et la Révolution française (1789), (Cornette et collab., 2008).

En sociologie, la « société moderne » renvoie à un **idéal-type**. À ce titre, c'est un concept général et schématique qui permet de comparer différentes sociétés particulières. Mais ce concept de modernité est élaboré à partir des caractéristiques particulières, observables dans les sociétés européennes de l'époque moderne, c'est-à-dire dans des sociétés historiques concrètes. C'est en mettant en lumière l'originalité de ces caractéristiques sociétales, en matière d'institutions, d'orientations culturelles, de relations sociales, etc., que le concept a été construit. Cela n'invalide pas pour autant l'idée de société moderne. Il convient de souligner que le concept sociologique de modernité, même s'il est lié à l'histoire de l'Europe et de ses rejetons coloniaux, ne s'y réduit pas. En effet, si on le définit comme « un ensemble de modes d'organisation et de significations sociales, de logiques et de processus dotés d'une certaine cohérence, que l'on peut éventuellement repérer à des degrés divers en différents lieux et différentes époques », ce concept permet également d'identifier des tendances « modernes » dans des sociétés non occidentales ou historiquement anciennes (Bonny, 2004).

QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DE LA SOCIÉTÉ MODERNE

Parmi les phénomènes qui caractérisent la société moderne par rapport à la société traditionnelle, on trouve notamment :

- La **sécularisation** : dans la foulée de la Renaissance, de la Réforme protestante et de l'émergence des sciences expérimentales fondées sur le refus des explications traditionnelles et sur la visée de la maîtrise rationnelle du monde, la sécularisation renvoie à un ensemble de mutations politiques et culturelles qui donnent lieu à la séparation de l'Église et de l'État, à la privatisation des croyances religieuses et, parallèlement, au déclin de l'influence des autorités et des institutions religieuses dans la vie sociale. Les idéaux modernes seront ceux de la Raison et de la Liberté, symbolisées par la croyance dans le progrès moral et technique de l'humanité et par un ensemble de **mouvements sociaux** et politiques d'émancipation.
- L'**État** : la constitution d'un mode d'organisation politique fondé sur l'idée de l'autoproduction de la société par elle-même prendra la forme d'un État revendiquant le triple monopole du droit, de la violence légitime et de l'allégeance politique.
- Le **capitalisme** : avec l'avènement, puis le déploiement, d'un mode d'organisation des activités sociales fondé sur la propriété privée des moyens de production et sur le travail salarié, le capitalisme est au cœur d'un ensemble de transformations sociales radicales (déclin du pouvoir des autorités royales et seigneuriales et essor de la bourgeoisie, érosion des liens familiaux et communautaires traditionnels ; industrialisation, **urbanisation**, etc.).
- L'**individualisme** : toutes ces transformations sociales s'accompagneront d'un processus d'individualisation qui se cristallisera en un système de valeurs faisant de l'individu un être singulier et autonome.

SOMMES-NOUS ENCORE MODERNES ?

Modernité avancée, tardive, réflexive ou fluide, seconde modernité, hypermodernité ou **postmodernité**, les sociologues rivalisent aujourd'hui d'ingéniosité pour qualifier le type de société qui s'organise sous nos yeux à la suite des grandes transformations sociales auxquelles nous assistons depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, voire d'une manière accélérée depuis les années 1970-1980. En effet, les référents modernes (raison, progrès, développement, etc.) et les institutions modernes (État-nation, capitalisme industriel, famille nucléaire, etc.) tendent à se transformer en profondeur. Ainsi, selon plusieurs auteurs, notre époque serait marquée par une radicalisation de la modernité, voire par son accomplissement (Gauchet, 2017 ; Beck, 2001 ; Giddens, 1994), alors que pour d'autres, pour différentes raisons, nous assistons plutôt à une rupture à la fois historique et sociétale (Maffesoli et Perrier 2012 ; Freitag, 2002 ; Lyotard, 1979).

64 La société traditionnelle et la société moderne

En s'inspirant d'un tableau proposé par le politologue québécois Léon Dion (1969), on peut distinguer les traits généraux de la société traditionnelle et de la société moderne au regard d'un ensemble de critères. Notons que les ruptures répertoriées se sont manifestées à des degrés et à des rythmes divers selon les sociétés.

	SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE	SOCIÉTÉ MODERNE
Écologie	• Habitat rural, peuplement dispersé et faible mobilité géographique.	• Habitat urbain, peuplement concentré et grande mobilité géographique.
Démographie	• Haut taux de natalité, espérance de vie peu élevée et faible croissance de la population.	• Faible taux de natalité, espérance de vie élevée et forte croissance de la population.
Technologie	• Outils manuels ; énergie humaine et animale ; connaissances rudimentaires fondées sur la tradition et l'expérience.	• Machine ; énergie non humaine, non animale ; connaissances rationalisées fondées sur la science et l'expérimentation.
Économie	• Économie de subsistance et faible division du travail. • Règles de conduite : réciprocité et redistribution.	• Capitalisme industriel et forte division du travail. • Règle de conduite : échange marchand.
Stratification sociale	• Hiérarchie ; inégalité des individus ; contraintes intériorisées associées à la coutume. • Critères de classement des individus : naissance et famille (statut transmis).	• Égalité abstraite des individus ; égalité abstraite des chances ; contraintes extérieures se réclamant du droit. • Critères de classement des individus : instruction, profession et revenu (statut acquis).
Culture	• Sources des valeurs : morale collective ancrée dans la coutume et la tradition. • Principe des normes et des règles de conduite : sacré.	• Sources des valeurs : morale individuelle fondée sur l'idéal de la raison et le calcul de l'utilité. • Principe des normes et des règles de conduite : foi dans le progrès matériel.
Politique	• Principe et forme de l'autorité : Dieu ou toute autre autorité supérieure ; volonté du chef, représentant de Dieu. • Fonctions politiques peu différenciées, orientées vers des préoccupations générales (militaires, budgétaires, etc.) et peu diversifiées (fonctions administratives, militaires, judiciaires et gouvernementale peu distinctes).	• Principe et forme de l'autorité : peuple ; volonté du peuple s'exprimant par la loi. • Fonctions politiques de plus en plus différenciées et qui encadrent la quasi-totalité de la vie quotidienne des individus ; appareil politique de plus en plus puissant, mais diversifié dans ses fonctions (gouvernement, administration, législation, système judiciaire).

Mondialisation/globalisation

NOTIONS RELIÉES > **altermondialisme** (P. 45) / **capitalisme** (P. 51) / **classe sociale** (P. 66) / **communauté** (P. 71) / **déterritorialisation** (P. 89) / **économie** (P. 105) / **espace** (P. 117) / **État** (P. 123) / **idéologie** (P. 151) / **médias** (P. 173) / **néolibéralisme** (P. 193) / **politique** (P. 201) / **postmodernité** (P. 208) / **totalitarisme** (P. 251) / **ville et urbanisation** (P. 255)

Souvent confondues, les dynamiques respectives de la mondialisation et de la globalisation méritent d'être définies séparément. D'une manière générale, la *mondialisation* est le processus par lequel les sociétés deviennent de plus en plus interdépendantes et prennent conscience de cette interdépendance. La *globalisation*, pour sa part, se définit comme l'expansion planétaire du **capitalisme**, qui donne progressivement lieu à la constitution de réseaux économiques globaux qui s'inscrivent par-delà la logique des relations entre les **États**. Si, à certains égards, la mondialisation et la globalisation jouent l'une contre l'autre, on peut aussi dire qu'elles vont de conserve.

LA MONDIALISATION, OU LA CROISSANCE DES INTERDÉPENDANCES

Cinq milliards d'hommes dans un vaisseau, tel était le titre d'un ouvrage publié en 1987 par le généticien et philosophe Albert Jacquard, qui résume à lui seul les deux facettes du processus de mondialisation : l'importance croissante des interdépendances et d'une conscience plus ou moins inquiète de ces interdépendances qui structurent les rapports sociaux à l'échelle du monde. En effet, en plus de mettre en lumière les défis aujourd'hui mondiaux auxquels les sociétés font face, qu'ils soient politiques, économiques, technologiques, culturels ou environnementaux, l'auteur en appelait à une nouvelle manière d'envisager notre responsabilité à l'égard de nous-mêmes : un « nous-mêmes » désormais conçu comme l'ensemble concret des êtres humains vivants ou à venir.

Ce n'est certes pas d'hier que les sociétés entretiennent des rapports d'interdépendance. Le monde est devenu l'horizon de l'histoire humaine bien avant le bateau à vapeur, le télégraphe ou Internet ! Les migrations, la constitution des grands empires, l'extension des échanges terrestres ou maritimes, ou encore la conquête des Amériques, pour ne nommer que ces évènements, avec ce qu'ils impliquent de **domination**, mais aussi de **métissages culturels**, témoignent du caractère déjà ancien de ce processus par lequel les sociétés ont tissé une vaste trame d'interactions. Cependant, celui-ci s'est accéléré au cours des derniers siècles, notamment sous l'effet des technologies de transport, de la communication et de l'information.

Aujourd'hui plus que jamais, nous vibrons au rythme d'évènements dont les répercussions sont planétaires (pensons aux Jeux olympiques, aux stars internationales de la musique ou du cinéma ou aux grandes rencontres mondiales consacrées à des enjeux importants, comme la santé, l'habitat, la prolifération des armes nucléaires, le réchauffement climatique, etc.). Des évènements restreints à une aire géographique ont eu, ou peuvent avoir, des effets à distance sur une autre partie du monde ou sur sa totalité (les catastrophes écologiques ou les conflits armés, notamment). Et par-delà les technologies de la communication et de l'information fonctionnant désormais en « temps réel », les interrelations entre les sociétés se multiplient également à travers le tourisme de masse ou la constitution de diasporas, ces membres d'une communauté culturelle ou ethnique dispersés dans le monde.

Ce n'est pas non plus d'hier que l'on prend conscience de l'unité du genre humain et de sa destinée commune. Si la première image de la Terre vue de l'espace, prise par la sonde spatiale *Lunar Orbiter I* en 1966, a pu être le révélateur d'une nouvelle conscience planétaire, elle ne doit pas nous faire oublier l'idée déjà ancienne, propre aux religions monothéistes comme le christianisme, d'une commune humanité. Pensons aussi à l'idéal cosmopolitique du XVIIIe siècle, à la création dès la fin du XIXe siècle d'institutions destinées à réguler les rapports mondiaux (comme l'Union internationale du télégraphe en 1865, l'Union générale des postes en 1874 ou le Bureau international des poids et mesures en 1875), ou encore à la prise de conscience d'une fragilité commune suscitée par l'explosion des premières

bombes atomiques à Hiroshima et Nagasaki en 1945. Il ne se passe plus un jour qui ne soit la « journée internationale » de telle ou telle cause, indice d'une sensibilité croissante aux défis communs auxquels font face, ou devraient faire face, solidairement les êtres humains.

Par-delà ces questions touchant l'organisation des rapports humains qui tendent à unifier concrètement l'humanité, un débat très important fait rage, tant sur le plan descriptif (ce qui est) que sur le plan normatif (ce qui devrait être) : la mondialisation est-elle un processus d'uniformisation des cultures ? La crainte est bien réelle, ainsi qu'en témoignent la dénonciation de la domination de l'anglais comme langue universelle, de la domination des valeurs occidentales (l'« occidentalisation du monde », comme l'écrit Serge Latouche en 1989), voire américaines (la « McDonaldisation de la société », selon George Ritzer [1991]). D'autres encore dénoncent l'homogénéisation des lieux due au tourisme de masse, à la standardisation architecturale des grandes chaînes commerciales (les hôtels internationaux comme Hilton, les succursales de la restauration comme Starbucks ou les entrepôts de chaînes de vente de détail comme Wal-Mart) et à la « disneyification de l'**espace** » (Segaud, 2007). Enfin, face à cette crainte de l'uniformisation culturelle dont pourrait être porteuse la mondialisation, l'UNESCO a adopté en 2001 la *Déclaration universelle sur la diversité culturelle*. Néanmoins, nombreux sont les sociologues à voir dans la mondialisation contemporaine un processus au moins autant porteur de domination que de fragmentations culturelles (Rocher, 2000) et menaçant même d'emporter le monde dans les conflits ethniques (Badie, 1995), voire d'aboutir au « choc des civilisations » (Huntington, 1997). Aménager un rapport au monde en étant à la fois conscient de l'unité de l'humanité et de son irréductible diversité, voilà qui semble être l'un des défis des prochaines décennies.

LA GLOBALISATION, OU LE CAPITALISME GLOBALISÉ

Si la mondialisation est un phénomène ancien qui, avec ses avancées et ses reculs, n'est pas nécessairement linéaire au fil des siècles, la *globalisation* est pour sa part un phénomène récent. Alors qu'elle est parfois comprise comme la dimension économique de la phase actuelle de mondialisation, on gagnerait à voir dans la globalisation une double dynamique : le « devenir-monde du capitalisme », c'est-à-dire l'expansion planétaire du capitalisme, et le « devenir-capitaliste du monde », c'est-à-dire la tendance du capitalisme à intégrer tous les objets et tous les êtres à sa logique marchande (Bihr, 2006). Ce double processus, contemporain du capitalisme, s'accélère et se radicalise depuis les années 1970 et 1980.

La conversion des terres en propriété privée, l'extension du travail salarié, la mise en place d'un marché mondial unifié et d'une division internationale du travail, phénomènes qui ont accompagné les premières expansions européennes du XVIe au XIXe siècle et qui se sont généralisés à la suite de la révolution industrielle, ont contribué à créer un véritable « système-monde capitaliste », comme l'écrivent Fernand Braudel (1985, 1979) ou Immanuel Wallerstein (2011, 1992). C'est cependant après la Deuxième Guerre mondiale que les principaux acteurs de la globalisation, les grandes entreprises transnationales (les « multinationales »), gagnent du terrain au point de façonner la structure de l'économie mondiale. Ces entreprises géantes agissent d'emblée à l'échelle planétaire, constituant des réseaux globaux de production et de commercialisation par l'entremise de la multitude de filiales qu'elles possèdent. Elles représentent plus de 70 % des flux commerciaux mondiaux et cumulent des richesses plus importantes que celles de nombreux États. Ainsi, non seulement elles sont de plus en plus en mesure d'orienter les politiques nationales, notamment en matière de fiscalité ou d'investissements publics, afin que celles-ci servent leurs intérêts, mais leur puissance est devenue telle qu'elles ne visent plus la satisfaction de la demande d'un ensemble de consommateurs sur un marché, mais suscitent, structurent et contrôlent la demande (par des investissements massifs en marketing et en publicité, notamment).

Alors que certains auteurs voient dans la globalisation la conséquence inévitable du développement économique et technologique, d'autres estiment que c'est là négliger ses aspects proprement idéologiques et politiques. En effet, les États ne sont pas tous des « victimes » de la globalisation, loin de là. Bon nombre d'entre eux, en particulier les États engagés dans un programme explicite de libre-échange (abaissement des barrières douanières, harmonisation des législations nationales en matière de normes du travail, de normes sanitaires, de normes environnementales, etc.),

ont dans une large mesure contribué à laisser le champ libre au déploiement des entreprises transnationales. Plus encore, ils se sont mis au service des intérêts économiques des possesseurs de capitaux, en orientant les politiques en leur faveur et en restructurant les institutions d'État pour servir la logique de la compétitivité dans tous les secteurs de la société. De même, les institutions internationales auxquelles participent les États se comportent elles aussi de moins en moins comme des lieux de rééquilibrage, de négociation et de réglementation des rapports internationaux. Certains affirment ainsi que l'Organisation mondiale du commerce (OMC), fondée en 1995, représente moins ses États membres que le réseau des entreprises transnationales dont elle concrétise les exigences de déréglementation et de privatisation qui facilitent leur fonctionnement global. En étendant l'appropriation capitaliste à tous les domaines (de la propriété intellectuelle au vivant), l'OMC fait prévaloir le droit de propriété sur toutes les autres considérations (politiques, sociales, culturelles, environnementales, etc.). En ce sens, la globalisation est plus que l'expansion mondiale d'un mode de fonctionnement économique (« devenir-monde du capitalisme ») ; la globalisation est l'incorporation de toutes les facettes de l'existence à la logique de l'accumulation du capital (« devenir-capitaliste du monde »).

Promue dans le cadre de la montée en force de l'idéologie **néolibérale**, la globalisation renvoie ainsi au projet, porté par certaines élites politiques et économiques, visant à supprimer les entraves à l'appropriation privée des ressources, de la main-d'œuvre aux matières premières. Dans ce contexte, culture, éducation, soins de santé, environnement, etc., qui hier encore lui échappaient, tendent à être intégrées au fonctionnement capitaliste en tant que marchandises. Selon le sociologue québécois Michel Freitag (2008), la globalisation est le fruit d'une « **politique** de désinstitutionnalisation », c'est-à-dire d'une politique de déstructuration des règles et des normes organisant les activités humaines. De ce point de vue, l'expression « libéralisation des marchés » n'est que la manière *politiquement correcte* de nommer la destruction volontaire et systématique des barrières législatives (lois encadrant le travail, normes environnementales, politiques de redistribution de la richesse et de protection sociale, etc.) qui avaient permis de limiter l'expansion sauvage du capitalisme. Pour Freitag, comme pour de nombreux autres auteurs, il s'agit là d'une nouvelle forme de **totalitarisme**, qui, sans avoir besoin de recourir à des moyens répressifs ou à la coordination entre les États, vise à un « ordre globalitaire » où toute autonomie individuelle et collective risque d'être détruite par la soumission aux impératifs du capitalisme.

MONDIALISATION CONTRE GLOBALISATION ?

Pour simplifier, on peut dire que la mondialisation pousse à l'accroissement des relations entre les sociétés et à la conscience d'une responsabilité partagée, tandis que la globalisation constitue une menace pour les sociétés elles-mêmes, dès lors que les sociétés sont soumises à la logique désocialisante de l'économie capitaliste. Pourtant, opposer frontalement les dynamiques de la mondialisation et de la globalisation ne permet pas de poser le problème de façon adéquate. Très souvent, ce sont les défis et les menaces auxquels font face les sociétés qui engendrent un sentiment de solidarité. En l'occurrence, l'existence même du mouvement **altermondialiste** et les multiples luttes menées à l'échelle mondiale pour les droits civils, politiques, sociaux et économiques témoignent peut-être de la persistance, voire du renouveau, d'une conscience planétaire permettant de prendre à bras-le-corps les problèmes du XXIe siècle. La « société-monde » ou la « société globale » qui se met en place sera-t-elle le lieu d'une commune existence dans la diversité, ce qui correspond au concept de « monde », ou le tombeau des sociétés au profit d'un capitalisme « globalitaire » ?

Morphologie sociale

NOTIONS RELIÉES > **changement social** (P. 61) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **écologie urbaine** (P. 101) / **espace** (P. 117) / **tradition** (P. 252)

La morphologie sociale est l'une des deux grandes divisions qu'Émile **Durkheim** et son école entrevoyaient pour le développement de la **sociologie** générale comme des sociologies particulières, la seconde étant la physiologie sociale. Introduite par Durkheim dès *Les règles de la méthode sociologique* (1895), cette distinction est justifiée par la nécessité de grouper de manière rationnelle la pluralité des faits sociaux dont traitent les diverses sciences qui se partagent la compréhension de la vie humaine. Ainsi propose-t-on de distinguer les faits selon qu'ils relèvent du « déroulement effectif » de la réalité sociale, c'est-à-dire les manières de sentir, de penser et d'agir qui constituent la vie sociale *en acte* (objet de la physiologie sociale), ou du « substrat matériel de la vie collective », c'est-à-dire les formes matérielles des sociétés, considérées comme des produits de l'activité humaine qui agissent en retour sur la dynamique sociale, l'influencent et la façonnent (objet de la morphologie sociale).

C'est dans le cadre d'un dialogue critique avec les tenants de l'« anthropogéographie » allemande et de la « géographie humaine » française que la morphologie sociale s'est développée. Pendant quelques années, d'ailleurs, l'école de sociologie française utilisera indifféremment les expressions « morphologie sociale », « sociogéographie » ou « base géographique de la société ». En ce sens, Durkheim (1909) écrit :

> *Tout d'abord, il y a lieu d'étudier la société dans son aspect extérieur. Considérée sous cet angle, elle apparaît comme formée par une masse de population, d'une certaine densité, disposée sur le sol d'une certaine façon, dispersée dans les campagnes ou concentrée dans les villes, etc. : elle occupe un territoire plus ou moins étendu, situé de telle ou telle manière par rapport aux mers et aux territoires des peuples voisins, sillonné plus ou moins de cours d'eau, de voies de communication de toutes sortes qui mettent en rapport, ou plus lâche ou plus intime, les habitants. Ce territoire, ses dimensions, sa configuration, la composition de la population qui se meut sur sa surface sont naturellement des facteurs importants de la vie sociale.*

L'étude de la morphologie sociale exige ainsi de prendre en compte à la fois des facteurs géographiques (localisation, climat, relief, etc.), **démographiques** (composition de la population) et technologiques (outils, instruments, machines, etc.). D'ailleurs, la sociologie durkheimienne distingue deux grandes dimensions dans les faits de morphologie :

- les *choses*, c'est-à-dire les objets matériels donnés ou produits par l'activité sociale, notamment la forme du **territoire**, les modes d'occupation, les voies de communication, les types et la distribution des habitations, les outils et machines, etc. — en somme, toutes les formes « cristallisées et fixées » de la vie sociale qui, « du dehors », agissent sur les individus ;
- les *personnes associées*, qui constituent le facteur le plus actif de la vie sociale et qui, selon leur composition (sexe, âge, condition sociale, etc.) et les formes de leurs rapports, structurent le milieu humain d'une manière déterminante (Durkheim, 1897).

Pour saisir ces formes spécifiques de l'association des êtres humains entre eux, Durkheim utilise trois concepts fondamentaux qui renvoient chacun à un ensemble d'objets d'étude pour l'établissement de la morphologie d'un groupe ou d'une société :

- le *volume*, c'est-à-dire le nombre d'individus et la composition du groupe ou de la société considérés ;
- la *densité matérielle*, c'est-à-dire ce volume réparti, selon un degré de concentration à déterminer, sur une unité de surface dont la délimitation plus ou moins claire doit aussi être déterminée ;
- la *densité morale* ou *dynamique*, c'est-à-dire non seulement le nombre d'individus et de groupes qui ont effectivement des rapports les uns avec les autres, mais aussi les voies de communication, les technologies de transport, les lieux de rencontre ou les équipements collectifs qui favorisent des contacts marqués d'une intensité à déterminer.

La sociologie durkheimienne accorde donc une très grande importance à la morphologie sociale. Maurice Halbwachs y consacre un ouvrage entier en 1938, et, selon Marcel Mauss, son étude constitue « le point de départ et aussi le point d'arrivée de toutes les études de la vie sociale » (1924-1925). D'ailleurs, la célèbre thèse de Durkheim sur la transformation des formes de la **solidarité sociale**, qu'il expose dans son ouvrage *De la division du travail social* (1893), serait incompréhensible si les transformations des faits de morphologie n'étaient pas identifiées comme les principaux facteurs de **changement social**. Selon lui, l'augmentation du volume et de la densité matérielle et morale est au fondement de l'accroissement de la division du travail social et des effets qui s'ensuivent, soit l'avènement de nouvelles modalités d'intégration et de régulation des pratiques sociales, ainsi que d'un nouveau statut pour l'individu. Comme il l'écrit ailleurs, « tout accroissement dans le volume et dans la densité dynamique des sociétés, en rendant la vie sociale plus intense, en étendant l'horizon que chaque individu embrasse par sa pensée et emplit de son action, modifie profondément les conditions fondamentales de l'existence collective » (1895).

Mouvements sociaux

NOTIONS RELIÉES > **altermondialisme** (P. 45) / **changement social** (P. 61) / **citoyenneté** (P. 64) / **écologie** (P. 100) / **État** (P. 123) / **féminisme** (P. 134) / **groupe** (P. 139) / **idéologie** (P. 151) / **modernité** (P. 181) / **politique** (P. 201) / **société de consommation** (P. 236)

Les mouvements sociaux sont des groupes de revendications qui ont su faire avancer leurs causes efficacement durant les XIXe et XXe siècles ; le mouvement ouvrier, les mouvements d'émancipation des Noirs américains et des femmes sont à cet égard les mouvements sociaux les plus connus et les plus commentés. Forme d'action collective concertée pour ou contre un **changement social**, l'action des mouvements sociaux, d'une part, tend à la formation d'une identité et donc d'une revendication identitaire par les groupes ; d'autre part, elle sert de révélateur à un conflit entre les forces sociales (**groupes** ou **classes sociales**).

65 Les trois principes fondamentaux des mouvements sociaux, selon Touraine

PRINCIPE	DÉFINITION
Identité	Les mouvements sociaux sont identitaires, ils déterminent un « nous », façonnent une identité collective qui se découvre au fur et à mesure que la lutte progresse.
Opposition	Les mouvements sociaux sont révélateurs d'un conflit entre des forces sociales, ils identifient un adversaire, « l'autre », qui se manifeste au cours de la lutte.
Totalité	Les mouvements sociaux font la promotion de revendications qui concernent l'ensemble de la société.

Pour Alain Touraine (1973, 1966), le processus identitaire est crucial : le « nous » se crée dans son opposition à l'« autre », à l'adversaire. Les mouvements sociaux sont, par conséquent, toujours identitaires. C'est particulièrement vrai des « nouveaux mouvements sociaux », comme les appelle Touraine, qui se manifestent depuis les années 1960-1970 (mouvements féministe, écologiste, homosexuel et transgenre, régionaliste, étudiant, **altermondialiste**, etc.). En rupture avec le mouvement ouvrier, ceux-ci font la promotion de nouvelles **valeurs** (autonomie, reconnaissance des minorités, défense des droits, etc.) et de nouvelles **identités** (qui ne font pas nécessairement référence aux identités de classe). Ce faisant, ils mettent en lumière de nouveaux enjeux sociaux et contribuent à produire à la fois une identification à la cause (« Nous, les femmes », « Nous, les homosexuels », etc.) et une identification de ce à quoi et de ceux et celles auxquels ils s'opposent (le « **patriarcat** », l'« hétérosexisme », etc.). Cela correspond aux deux premières des dimensions que comporte un mouvement

social, selon Touraine : le « principe d'identité » (qui nous sommes en tant qu'**acteurs** en lutte) et le « principe d'opposition » (qui sont les adversaires dans la lutte). La troisième dimension renvoie quant à elle au « principe de totalité » : tout mouvement social est porteur, par ses revendications et par ses actions, d'un projet de société. Dans le contexte des nouveaux mouvements sociaux, cela se traduit par l'émergence de nouvelles formes d'organisation, moins centralisées et plus spontanées, qui font parfois la promotion de la **démocratie** directe et se veulent souvent non partisanes sur le plan **politique** (Mellucci, 1978).

Un mouvement social se distingue donc d'un groupe d'intérêts ou d'un groupe de pression : même s'il peut être composé de ce genre de groupes, l'une des dimensions constitutives d'un mouvement social est de faire la promotion de revendications qui concernent l'ensemble de la société. Le mouvement **féministe**, par exemple, ne cherche pas seulement à défendre les droits des femmes : c'est la société patriarcale tout entière qui est remise en cause. C'est vrai aussi du mouvement **écologiste**, qui critique férocement l'orientation globale des sociétés industrielles **capitalistes**. Peut-être la lutte contre la hausse des droits de scolarité, qui a donné lieu au printemps 2012 à la grève étudiante la plus importante de l'histoire québécoise, répond-elle également au « principe de totalité » : c'est au nom du droit à l'éducation supérieure pour tous et toutes et contre la réduction marchande de l'université que la lutte des associations étudiantes a été menée.

Multiculturalisme/ interculturalisme

NOTIONS RELIÉES > **acculturation** (P. 38) / **communauté** (P. 71) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **racisme** (P. 213)

Le multiculturalisme et l'interculturalisme relèvent à la fois du phénomène empirique et du projet **politique**, d'où l'importance de distinguer les plans descriptif (ce qui est) et normatif (ce qui devrait être). En d'autres termes, si toutes les sociétés sont, à des degrés divers, multiculturelles ou doivent relever des défis de nature interculturelle, toutes n'aménagent pas la diversité dans un contexte de pluralisme ethnoculturel selon des modèles d'**intégration** qualifiés de « multiculturalistes » ou d'« interculturalistes ».

DE LA DIVERSITÉ À L'AMÉNAGEMENT DE LA DIVERSITÉ

Longtemps, les conceptions dominantes faisaient de la société une totalité cohérente, homogène sur le plan culturel ou ethnique. La diversité linguistique ou ethnoculturelle était considérée comme une exception ou comme le propre de certaines sociétés non occidentales. Des auteurs qualifièrent même de « sociétés plurales » des sociétés composées de segments de population ethniquement distincts, mais dont l'unification ne pouvait être que le produit d'un pouvoir colonial étranger (Furnivall, 1948). Si le pluralisme politique, autrement dit la diversité des opinions et des allégeances politiques, a pu être valorisé dans un contexte démocratique, le pluralisme culturel, lui, était nié.

Cette conception a vécu. Aujourd'hui, la plupart des chercheurs en sciences humaines et sociales reconnaissent que toutes les sociétés comprennent des populations aux origines culturelles et ethniques diverses. C'est particulièrement vrai des sociétés occidentales modernes, hautement différenciées. Et c'est évidemment encore plus vrai des sociétés du Nouveau Monde, qui sont le résultat de vagues d'**immigration** successives et comprennent une multitude de groupes autochtones.

Les attitudes politiques à l'égard de cette diversité ou de ce pluralisme culturel ont été elles-mêmes très diverses. Au Canada, par exemple, jusqu'en 1968, la politique d'immigration en vigueur pouvait être qualifiée d'« assimilationniste ». On préférait accueillir des populations étrangères faciles à intégrer, des populations européennes, essentiellement, et anglophones

de préférence (Anglais, Écossais, Irlandais, etc.). Néanmoins, les débats concernant les modalités d'aménagement des sociétés désormais reconnues comme multiculturelles et les enjeux propres aux relations ou aux échanges interculturels ont favorisé la mise en place de multiples modèles d'intégration.

LE MULTICULTURALISME CANADIEN ET L'INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS

Au Canada, les deux modèles les plus connus sont le *multiculturalisme*, adopté dès 1971 au parlement d'Ottawa, et l'*interculturalisme*, variante québécoise qui tente par divers moyens de se différencier du premier.

Dans un discours célèbre, le premier ministre de l'époque, Pierre Elliott Trudeau, présente ainsi la politique du multiculturalisme canadien (Chambre des communes, 1971) :

> *Nous croyons que le pluralisme culturel est l'essence même de l'identité canadienne. Chaque groupe ethnique a le droit de conserver et de faire épanouir sa propre culture et ses propres valeurs dans le contexte canadien. Dire que nous avons deux langues officielles, ce n'est pas dire que nous avons deux cultures officielles, et aucune n'est en soi plus officielle qu'une autre. Une politique de multiculturalisme doit s'appliquer à tous les Canadiens sans distinction.*

Promu afin de favoriser et de renforcer les **cultures** minoritaires et leur participation à la vie sociale canadienne, le multiculturalisme a ensuite été enchâssé dans la Loi constitutionnelle, au moyen de son intégration à la Charte canadienne des droits et libertés en 1982, puis de sa consécration dans la Loi sur le maintien et la valorisation du multiculturalisme au Canada, promulguée en 1988. La Charte réitère que la diversité représente l'une des caractéristiques de l'identité canadienne et fait la promotion du respect de l'égalité de toutes les cultures.

Ces orientations politiques privilégiant le multiculturalisme ne font pas l'unanimité. De nombreux observateurs soulignent les dangers de la **ghettoïsation** des communautés culturelles, qui sont encouragées à conserver leurs particularismes, tout en estimant que valoriser la multiplicité des groupes ethniques constitue, de la part du gouvernement fédéral, une stratégie visant à affaiblir les mouvements nationalistes québécois et autochtones. Au Québec, le sociologue Guy Rocher (1973) dénonce d'ailleurs la mise en minorité de la majorité francophone dans ce passage de la conception biculturelle à une conception multiculturelle de l'identité canadienne. C'est en grande partie en réaction à cette critique que se développe au Québec, dans les années 1970 et 1980, une conception et une politique différentes de celles du Canada en matière de pluralisme. C'est ce que l'on nomme aujourd'hui l'« interculturalisme ».

L'interculturalisme québécois repose à la fois sur la reconnaissance de la majorité francophone, sur le désir de préserver les héritages culturels dont sont porteurs les différents groupes ethniques vivant sur le territoire québécois et sur la nécessité d'effectuer des échanges entre la culture majoritaire et les cultures minoritaires. En cela, il se rapproche du multiculturalisme canadien : tous deux constituent une forme de citoyenneté ouverte à l'hétérogénéité culturelle. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'interculturalisme est vivement critiqué par ceux et celles qui préconisent l'affirmation énergique du caractère national de la majorité francophone et qui mettent l'accent sur la nécessaire préservation de la communauté d'histoire qu'elle forme (Beauchemin, 2010 ; Rocher, 2008).

Néanmoins, l'interculturalisme se distingue du multiculturalisme à certains égards, notamment par l'importance accordée à l'intégration des cultures minoritaires. Selon la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, la principale distinction entre les deux conceptions tient, en effet, à ce que les politiques canadiennes intègrent la volonté de reconnaître la diversité, alors que les politiques québécoises seraient davantage orientées vers la défense de la majorité francophone et la volonté d'intégrer les minorités (Rocher et collab., 2007). C'est pour cette raison que le Québec réaffirme périodiquement les principes généraux et les valeurs communes qui devraient régir l'intégration des communautés culturelles : la langue française, le caractère démocratique et laïque de l'État, l'égalité entre les hommes et les femmes, entre autres. Certains auteurs n'en considèrent pas moins l'interculturalisme comme une manière détournée d'imposer l'idéologie multiculturaliste canadienne à la **nation** québécoise (Facal, 2009).

Nation/nationalisme

NOTIONS RELIÉES > **acculturation** (P. 38) / **communauté** (P. 71) / **déterritorialisation** (P. 89) / **État** (P. 123) / **identité** (P. 148) / **idéologie** (P. 151) / **médias** (P. 173) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **multiculturalisme/ interculturalisme** (P. 189) / **politique** (P. 201) / **postmodernité** (P. 208) / **révolution** (P. 219) / **territoire** (P. 249) / **tradition** (P. 252)

Souvent utilisé comme synonyme de peuple, d'**ethnie**, d'**État**, voire de **société**, le terme « nation » désigne un mode de groupement humain fondé tantôt sur la reconnaissance d'une origine ethnique, culturelle ou historique commune, tantôt sur un projet **politique** d'avenir, ces deux dimensions ne s'excluant pas l'une l'autre. Dans tous les cas, cependant, la nation suppose que ses membres ont le *sentiment*, voire la *conscience*, d'appartenir à une collectivité reconnue comme une nation.

Le terme « nation » vient du latin *natio*, qui signifie « naissance ». Appartiennent historiquement à une nation des gens ayant des coutumes communes, voire, plus souvent, le même lieu d'origine. Dans les universités médiévales, par exemple, on regroupait les étudiants en « nations », soit selon leur région. Néanmoins, avant le XVIII[e] siècle, la notion est peu utilisée et n'a généralement pas de connotation politique.

C'est au cours des grandes révolutions politiques modernes, notamment la Révolution française de 1789, que l'idée de nation se manifeste avec force ; elle désigne alors le peuple souverain et mobilisé politiquement. On en vient même à confondre nation et **citoyenneté**, en affirmant que tous les citoyens reconnus par un État participent de la même *nationalité*. D'ailleurs, quand on crée un nouvel organisme international en 1948 pour succéder à la Société des Nations (1919), on l'appelle Organisation des Nations unies (ONU). L'ONU réunit des États dont un bon nombre sont pourtant multinationaux, ou traversés de revendications nationales.

NATION ETHNIQUE ET NATION CIVIQUE

De là découlent deux conceptions généralement opposées de la nation : la « nation ethnique » et la « nation civique ». La première, dite « objective », est souvent associée à la conception allemande de la nation, telle que la définissent des intellectuels comme le philosophe Johann Gottfried von Herder. La nation serait un groupe qui aurait des caractéristiques fondamentales communes : langue, religion, **culture**, **territoire**, etc. De ce point de vue, la nation est pensée comme une « communauté naturelle », profondément ancrée dans une histoire commune qui s'impose aux individus. La seconde conception, dite « subjective », est plutôt associée à la « conception française » de la nation, telle que la définit Ernest Renan. Pour cet auteur, en effet, la nation « est un plébiscite de tous les jours », ainsi qu'il l'écrit dans une conférence célèbre, intitulée *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882) ; elle suppose le désir ou la volonté d'un groupe humain de vivre ensemble, désir ou volonté qui doit se réaffirmer continuellement et avoir un fondement juridique. La nation ainsi comprise apparaît comme une « communauté politique », indépendante d'un quelconque ancrage culturel commun.

Nombreux sont ceux qui aujourd'hui remettent en question la pertinence de cette distinction entre nation ethnique et nation civique. La tentation raciste à laquelle peuvent succomber les tenants de la pureté ethnique de la nation est dénoncée comme une dérive dangereuse, tout comme la possibilité que soient assimilés ou opprimés les groupes ethniques minoritaires au sein d'une unité politique se réclamant d'une conception ethnique de l'intégration nationale. D'autres observateurs, associant la conception civique de la nation à l'abandon des référents culturels, mettront au contraire l'accent sur l'importance des normes, des croyances et des valeurs communes comme ciment de la vie sociale.

Au-delà de ces critiques croisées, il existe de bonnes raisons théoriques de rejeter ce genre d'opposition. Ainsi, définir la nation en se référant à un groupe ethnique exigerait de définir l'« ethnicité », ce qui représente un défi. Le sentiment d'avoir une origine commune est toujours le fruit d'une *ethnogenèse*, autrement dit d'une construction historique. Prenons le cas des Premières Nations, comme on les appelle au Canada. Si celles-ci se démarquent des peuples d'origine européenne qui ont colonisé le continent américain, elles sont manifestement le fruit d'un processus d'assimilation de personnes provenant de divers groupes autochtones. Par

exemple, nombre de Hurons (comme les nommèrent les Français, eux-mêmes se donnant le nom de Wendats) furent intégrés à la Confédération iroquoise, à la suite de la destruction de la Huronie, en 1649 et en 1650.

De la même façon, quelles que soient les modalités d'**intégration**, une nation qui se définit en termes civiques ou politiques s'appuie généralement sur certains aspects partagés de la réalité sociale concrète. Le cas de la France illustre bien cette idée. La République française, fondée sur une conception civique de la nation, a néanmoins dû s'inventer une tradition nationale (« nos ancêtres, les Gaulois ») et imposer une langue, le français, qui, encore au XIXe siècle, était loin d'être la langue dominante dans toutes les régions de l'actuel territoire français : « Toute nation (moderne) a incorporé et réinterprété des éléments ethniques préexistants ; elle suscite à son tour et cristallise des liens de type communautaire entre ses membres », écrit à ce sujet Dominique Schnapper (1991).

NATION OU NATIONALISME ?

Ainsi, qu'elle soit une construction ethnoculturelle ou une construction politique, qu'elle puise ses référents dans une histoire partagée ou dans un désir d'avenir commun, il semble bien que la nation soit une « communauté imaginée », pour employer les termes de Benedict Anderson (1983). Cette conception de la nation implique un renversement de perspective dans notre compréhension des liens qui unissent la nation, en tant que mode de groupement humain, et le nationalisme, en tant qu'**idéologie** politique. C'est le nationalisme qui fait la nation, et non l'inverse, affirment en chœur l'anthropologue Ernest Gellner (1989) et l'historien Éric Hobsbawm (1990).

En effet, l'apparition du sentiment national, voire de la conscience d'appartenir à un groupe humain nommé nation, est le fruit d'un ensemble de discours portés par des élites revendiquant une spécificité « nationale » pour le groupe qu'elles prétendent représenter. Le dynamisme des mouvements politiques nationalistes, la création de symboles nationaux (le drapeau, par exemple) et la mise en place d'institutions dont le fonctionnement inculque l'idée d'appartenance nationale (l'école, par exemple) sont des éléments cruciaux du développement d'une nation. La nation est donc partout et toujours une construction identitaire qui doit s'inventer et se réinventer des souvenirs communs et des raisons de vivre ensemble.

66 Peut-on parler d'une nation québécoise ?

Existe-t-il une nation québécoise ? Pour certains, la question est en soi irrecevable : il existe une nation canadienne, composée d'un ensemble de groupes ethniques plus ou moins originaires, comptant deux langues officielles, l'anglais et le français, et maintenue par une politique de valorisation du **multiculturalisme**. Pour d'autres, poser la question, c'est y répondre : l'existence de la nation québécoise est indiscutable ; celle-ci se compose des descendants des colons français. Entre ces deux positions, il existe tout un éventail de possibilités, ce qui fait du Québec un cas de figure exemplaire pour comprendre l'ambiguïté du concept de nation.

Du sentiment national à la conscience nationale

De nombreux sociologues et historiens l'affirment sans ambages : si les habitants de la Nouvelle-France, à qui l'on donna rapidement le nom de Canadiens pour les distinguer des natifs de la France, ont formé une entité culturelle et ont pu éprouver le sentiment d'appartenir à une collectivité particulière, ils ne se démarquèrent jamais consciemment de leurs compatriotes français (Dechêne, 2008 ; Bouchard, 2001 ; Dumont, 1996). Il fallut attendre la Conquête britannique pour que, véhiculé par ses élites laïques, puis cléricales, on vit émerger un discours nationaliste revendiquant la spécificité culturelle et politique de ce qu'on appela la *nation canadienne-française*. La langue française et la religion catholique devinrent alors des repères identitaires cristallisant une appartenance nationale distincte qui dépassait largement le foyer de peuplement de la vallée du Saint-Laurent. C'est ce qu'on nomma le Canada français.

Du Canada français au Québec contemporain

Ce n'est qu'au moment de la Révolution tranquille que les frontières du Québec commencent à symboliser ▶

l'unité nationale des Canadiens français. Néanmoins, tout au long du xxe siècle, on adopte des symboles et des institutions voués à promouvoir une certaine conception de la nation. Ainsi, en 1948, le gouvernement de l'Union nationale, parti politique dirigé par Maurice Duplessis, adopte le drapeau du Québec, aussi nommé « fleurdelisé », toujours considéré aujourd'hui comme l'emblème national du Québec. De même, l'Assemblée législative du Québec devient l'Assemblée nationale en 1968 et, désormais, on parle de la ville de Québec comme de la « capitale nationale ». Du Rassemblement pour l'indépendance nationale (RIN), fondé en 1960, au Parti québécois, fondé en 1968, des mouvements nationalistes s'organisèrent pour réclamer la souveraineté du Québec, conformément au principe des nationalités selon lequel toute nation devrait avoir son **État**. Et encore à présent, si la majorité francophone du Québec ne se prononce pas nécessairement en faveur de l'indépendance, elle se reconnaît dans l'idée d'appartenir à une nation. En 2006, la Chambre des communes du Canada adopte à ce propos une motion reconnaissant que « les Québécoises et les Québécois forment une nation ».

Dès lors se pose la question suivante : de qui la « nation québécoise » se compose-t-elle ? Uniquement des membres de la majorité francophone de tradition catholique, conformément à la conception ethnique de la nation ? Si tel est le cas, que faire des francophones qui se réclament davantage d'une identité canadienne que québécoise ou ne se reconnaissent pas d'appartenance religieuse ? Que faire de la minorité anglophone qui est, manifestement, profondément enracinée dans le territoire québécois ? Que faire des Premières Nations qui, comme leur nom l'indique, précèdent le peuplement européen ? Que faire des Québécois issus des communautés culturelles intégrées au Québec ? N'est-ce pas là, finalement, une conception restrictive ?

À l'inverse, la nation québécoise serait-elle uniquement constituée de l'ensemble des citoyens et des citoyennes vivant dans la province du Québec, conformément à la conception civique de la nation ? Dans ce cas, la majorité francophone devrait-elle tirer un trait sur sa mémoire historique et ses traditions ? Devrait-elle renoncer à ce que le français soit la langue officielle de la province et faire une croix sur ses symboles ? Devrait-elle se résoudre à n'être qu'une communauté culturelle parmi d'autres au Québec ?

Voilà autant de questions auxquelles font face ceux et celles qui se disent, ou se veulent, québécois !

Néolibéralisme

NOTIONS RELIÉES > **altermondialisme** (P. 45) / **classe sociale** (P. 66) / **économie** (P. 105) / **État** (P. 123) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **identité** (P. 148) / **idéologie** (P. 151) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **politique** (P. 201) / **totalitarisme** (P. 251)

Inspiré du libéralisme des xviiie et xixe siècles, le néolibéralisme est un courant de pensée très hétérogène qui constitue à la fois une doctrine économique et un projet politique (Audier, 2012 ; Harvey, 2005).

Les tenants du néolibéralisme en tant que doctrine économique préconisent la levée des contraintes qui pèsent sur la liberté individuelle d'entreprendre. Conformément à la philosophie libérale, toujours méfiante à l'égard des pouvoirs de l'**État**, ils ont pour mots d'ordre la privatisation des entreprises publiques, la déréglementation et le libre-échange. Ils plaident ainsi pour un **capitalisme** libre de toute entrave, affirmant même que l'ensemble des activités humaines devraient être régulées par le marché. En ce sens, le néolibéralisme est l'**idéologie** qui accompagne le processus de **globalisation**.

Si les idées néolibérales se développent tout au long du xxe siècle, elles gagnent en popularité lorsqu'une partie de l'élite politique les reprend à son compte, à la fin des années 1970 et au début des années 1980. Au Royaume-Uni, le Parti conservateur dirigé par Margaret Thatcher est ainsi porté au pouvoir en 1979. Celle-ci déclare que « la société, ça n'existe pas » (« *There is no such thing as society* ») et que « les gens doivent compter d'abord et

avant tout sur eux-mêmes » ; dans cette optique, elle met en œuvre un programme néolibéral de destruction des programmes sociaux et des règles collectives en matière économique. De même, aux États-Unis, Ronald Reagan, le candidat du Parti républicain, est élu en 1980 après avoir affirmé que « le gouvernement n'est pas la solution à nos problèmes : il est le problème ». Il justifie ainsi l'adoption de mesures radicales destinées à réduire les interventions économiques et sociales de l'État. Au Canada, la même chose se produit en 1984, à la suite de l'élection du Parti progressiste-conservateur de Brian Mulroney, lequel s'empresse de privatiser Air Canada et Petro-Canada et d'engager les pourparlers qui déboucheront sur l'Accord de libre-échange avec les États-Unis en 1989 (ALE), puis son élargissement au Mexique en 1994 (ALENA).

C'est ainsi que le néolibéralisme est devenu un projet politique donnant à l'État le mandat de mettre en place les conditions optimales de l'enrichissement individuel. Selon l'idéologie néolibérale, l'État doit pour ce faire avoir pour principal objectif d'instaurer un ordre social capitaliste, en recourant notamment aux mesures suivantes :

- création d'un environnement fiscal favorable aux entreprises, aux grands investisseurs et aux personnes les mieux nanties (diminution des impôts ou augmentation des crédits d'impôt) ;
- entrée des entreprises privées dans les services publics (privatisation, sous-traitance, partenariats public-privé, etc.) ;
- introduction de la tarification des services publics (principe de l'utilisateur-payeur) ;
- réduction des programmes sociaux au profit de la philanthropie privée (dons individuels ou fondations caritatives) ;
- promotion des valeurs entrepreneuriales (efficacité, efficience, compétitivité, innovation, etc.).

67 Vers l'individu néolibéral

De Michel Foucault (2004) à Christian Laval (2007), de nombreux auteurs ont mis en lumière la distinction capitale entre le libéralisme des XVIIIe-XIXe siècles et le néolibéralisme du XXe siècle : de l'un à l'autre, on passe d'une conception « naturaliste » à une conception « constructiviste » de l'***homo œconomicus***. En effet, selon les penseurs classiques du libéralisme, l'être humain est naturellement un être intéressé et calculateur (rationnel) et le marché, en tant que lieu abstrait de la rencontre de l'offre et de la demande fondée sur la recherche de la maximisation des gains, est la meilleure représentation de ce qu'est une société. D'où leur mot d'ordre « Laissez faire » : l'État ou toute force collective doit s'abstenir d'intervenir dans la réalité sociale, sinon pour garantir la sécurité des interactions, pensées à l'image des transactions marchandes.

Bien qu'ils s'en défendent, tout en pensant eux aussi la société à l'image du marché, les penseurs du néolibéralisme estiment pour leur part que l'ordre marchand n'est pas un « ordre naturel ». Dans les termes d'un des penseurs néolibéraux les plus influents, Friedrich von Hayek, c'est un « ordre spontané » qui émerge des interactions entre des individus agissant dans leur seul intérêt personnel, *si et seulement si* ces interactions respectent certaines normes : « un tel système n'a de chance d'être instauré et maintenu que si toute autorité, quelle qu'elle soit, y compris celle de la majorité du peuple, est bornée dans l'exercice du pouvoir de contrainte par des principes généraux auxquels la communauté aura adhéré à titre permanent », écrit-il (1973). De là, le caractère fortement activiste du néolibéralisme : il faut *instaurer* et *maintenir* l'ordre social compris comme un ordre marchand, entre autres en mobilisant l'appareil d'État pour garantir l'adhésion de la communauté à la vision marchande du monde, quitte à sacrifier la démocratie (l'« autorité » de « la majorité du peuple »). Dans sa version néolibérale, la conception de l'*homo œconomicus* n'est donc plus seulement un modèle explicatif, elle a un caractère normatif et exige de modifier l'environnement économique pour amener les individus à adopter des comportements conformes à la « rationalité économique » (Andreani, 2000). Dans les termes de Pierre Bourdieu (1998), le néolibéralisme constitue un « programme de destruction méthodique des collectifs » visant à construire, dans la réalité, un mode de fonctionne- ▶

ment de la société conforme à l'idée que les penseurs néolibéraux se font de celle-ci.

Dans *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (2009), Pierre Dardot et Christian Laval affirment que le néolibéralisme est un véritable programme totalitaire visant à créer un « homme nouveau » : l'homme de la globalisation pour qui la politique, l'économie et la société sont fondues en un seul et même environnement, le marché comme lieu de la réalisation de son « capital humain ». Il ne s'agit donc plus seulement de « libérer » l'agent économique (individu ou entreprise) des contraintes sociales, culturelles et institutionnelles, qui entravent sa libre disposition de lui-même, mais d'instaurer un mode de vie fondé sur la logique de la concurrence, de l'intérêt et du calcul économique. De la propagande contre toutes les formes de collectifs (États, syndicats, mouvements sociaux, etc.) aux contraintes économiques (diminution du pouvoir d'achat, précarisation des conditions de travail et de vie, endettement, etc.) et à la diffusion de valeurs entrepreneuriales, le néolibéralisme contribuerait ainsi à façonner un individu néolibéral parfaitement adapté au fonctionnement du capitalisme contemporain.

Normes

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **contrôle social** (P. 73) / **culture** (P. 77) / **déviance** (P. 91) / **économie** (P. 105) / **groupe** (P. 139) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **idéologie** (P. 151) / **institution** (P. 163) / **intégration/régulation** (P. 164) / **médias** (P. 173) / **postmodernité** (P. 208) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **rôle social** (P. 220) / **sens commun** (P. 230) / **socialisation** (P. 231) / **société** (P. 235) / **stigmatisation** (P. 245) / **violence symbolique** (P. 259)

Les normes sont des règles plus ou moins formelles, explicites et arbitraires qui, étant en vigueur dans un groupe social déterminé, y balisent les manières de sentir, de penser et d'agir. Si elles s'imposent, ce ne sont pas pour autant des déterminations inéluctables, des « lois de la nature » qui ne peuvent pas être transgressées. Elles sont plus ou moins contraignantes selon les lieux, les époques, les groupes dans lesquels elles sont valorisées, ainsi que selon la place qui leur est accordée dans la hiérarchie des **valeurs**. Les « bonnes » manières de table, le fait d'éternuer dans son coude ou de demander « comment ça va ? » sans même attendre la réponse, voilà autant de normes dont l'application peut nous attirer des regards approbateurs ou désapprobateurs, mais qui tiennent lieu de conventions sociales plus ou moins respectées.

Parce qu'elles ne sont pas toujours explicites, les normes ne peuvent être entendues comme des lois au sens juridique du terme. Le terme « norme » est donc utile pour désigner les systèmes de règles (des plus informels jusqu'aux chartes et aux conventions collectives régissant les relations de travail, par exemple) qui encadrent les activités sociales en leur conférant une sanction positive ou négative et qui, justement, ne sont pas à proprement parler des lois. Par exemple, si le fait d'insulter un policier est passible d'une peine, personne n'ira en prison pour avoir manqué de politesse envers un voisin, un ami ou un parent. De même, si la loi interdit de rouler à plus de 100 km/h sur les autoroutes du Québec, bien des automobilistes considèrent comme « normal » de circuler à une vitesse supérieure dans la voie de gauche.

Les normes sociales sont donc des modèles de comportement, comprenant à la fois des prescriptions de conduites culturelles et des interdictions consensuelles sanctionnées, qui sont intériorisés par les membres du groupe. L'intériorisation des normes sociales, tout comme celle des valeurs, est l'un des principaux aspects du processus de **socialisation**. Celle-ci permet à l'individu de s'intégrer à un groupe ou à une collectivité en sachant ce qui est permis ou interdit, normal ou étrange, valorisé ou méprisé. La norme renvoie donc à la **régulation** du comportement d'un groupe d'individus et aux principes qui guident les conduites en fonction de ce qui y est valorisé.

Cette définition soulève pourtant un problème. Ainsi présentée, la norme semble être ce qui s'impose à l'individu. Or, à y regarder de plus près, la régularité observée d'un comportement appris sous-entend l'existence de la règle dans la conscience du sujet qui lui est soumis. La norme, pour être efficace, doit être présente dans la conscience en tant que règle. Mais cela ne signifie pas que la volonté n'entre pas en ligne de compte. Cette dimension volontaire et subjective est d'ailleurs au centre de la conception que les **interactionnistes** se font de la norme : pour eux, l'interprétation de la norme relève de la subjectivité ; la norme se construit dans l'interaction, qui est elle-même régie par les attentes liées aux **rôles** occupés par les agents de l'interaction. D'une manière générale, on qualifie de déviance la transgression des normes sociales. Précisons, néanmoins, que la notion de déviance est relative : la transgression des normes des autres n'équivaut pas nécessairement à la transgression de nos normes. Ainsi, une norme acceptée dans un sous-groupe peut être considérée comme une déviance par rapport à la norme de la majorité. Par exemple, un sociologue peut trouver « normal » de s'efforcer de repérer les **stéréotypes** véhiculés dans une émission de télévision, mais c'est au risque de se faire dire par les autres qu'il « pense trop » ! De même, les normes peuvent varier selon les lieux et les moments. Il n'a jamais été indiqué de porter une minijupe pour aller à la messe, mais à certaines époques et dans certains milieux, cette tenue est considérée comme tout à fait « normale » pour sortir le vendredi soir !

Oligarchie

NOTIONS RELIÉES > **démocratie** (P. 82) / **élite** (P. 115)

Du grec *oligos*, qui signifie « peu nombreux », le terme « oligarchie » désigne un régime **politique**, économique ou social fondé sur le pouvoir d'une minorité.

On oppose généralement l'oligarchie à la monarchie (pouvoir d'un seul) et à la **démocratie** (pouvoir du peuple). Néanmoins, dans *Les partis politiques. Essais sur les tendances oligarchiques des démocraties* (1914), le sociologue Robert Michels souligne que toutes les formes d'organisation sociale ont une propension à se polariser entre une « minorité dirigeante » et une « majorité dirigée ». Cette tendance, qui s'inscrit dans la perspective de la théorie des **élites** dont les chefs de file étaient Wilfredo Pareto et Gaetano Mosca, Michels la qualifiait de « loi d'airain de l'oligarchie ». L'historien contemporain Luciano Canfora (2009, 2004) écrit que, de ce point de vue, il n'a jamais véritablement existé de monarchie absolue, le pouvoir ayant toujours été exercé par quelques individus ou quelques familles, et que la démocratie est plus une **idéologie** qu'un fait : la « nature du pouvoir » serait oligarchique, comme en atteste la concentration ininterrompue des décisions politiques et économiques entre les mains de quelques groupes d'individus puissants.

Ordre social

NOTIONS RELIÉES > **crime** (P. 74) / **démocratie** (P. 82) / **déviance** (P. 91) / **éducation** (P. 112) / **politique** (P. 201) / **pouvoir** (P. 209) / **révolution** (P. 219) / **violence symbolique** (P. 259)

L'ordre social peut se comprendre de plusieurs manières : l'ordre peut correspondre au degré de cohésion d'une population, à l'harmonie qui règne dans un **groupe** social, à l'efficacité des appareils de **contrôle social**, à l'efficacité des processus de **socialisation**, de **régulation** et d'**intégration**. En somme, l'ordre social sous-tend le maintien des rapports sociaux et leur reproduction ; il s'oppose au chaos social, à la **révolution**.

Parenté

NOTIONS RELIÉES > **famille** (P. 131) / **filiation** (P. 135)

La parenté est un ensemble d'idées, de croyances et d'attentes présentes parmi un groupe d'individus dont les relations sont établies par la **filiation**, que celle-ci soit *réelle* (par la descendance biologique ou par des alliances matrimoniales) ou *fictive* (par la reconnaissance de liens filiaux mythiques avec des forces naturelles ou surnaturelles, des êtres légendaires ou des animaux).

Patriarcat

NOTIONS RELIÉES > **féminisme** (P. 134) / **mouvements sociaux** (P. 188)

Le terme «patriarcat» désigne tout d'abord une forme d'organisation de la **famille** caractérisée par la patrilocalité (installation des mariés dans la localité du père de l'époux) et la **filiation** en ligne paternelle. Avec l'essor des théories **féministes**, ce terme en est également venu à désigner un système d'oppression des femmes par les hommes fondé sur la production et la reproduction d'**inégalités sociales**, un mode systémique de **discrimination** et des formes plus ou moins subtiles de **violence symbolique**.

Pauvreté

NOTIONS RELIÉES > **culturalisme** (P. 76) / **exclusion sociale** (P. 128) / **inégalités sociales** (P. 161) / **stigmatisation** (P. 245)

Le terme «pauvreté» désigne l'état d'une personne ou d'un groupe dont les ressources économiques sont insuffisantes. Cette notion est des plus difficiles à circonscrire, alors qu'elle renvoie à des enjeux sociologiques fondamentaux: notre capacité à saisir la structure et la reproduction mêmes de la société, de même que les conditions sociales dans lesquelles vivent certains groupes sociaux, est tributaire du sens qu'on lui donne.

DÉFINITIONS ET MESURES DE LA PAUVRETÉ

Trois définitions peuvent être données de la pauvreté: une définition économique (pauvreté absolue et pauvreté relative), une définition subjective (pauvreté perçue) et une définition renvoyant aux conditions de vie (pauvreté vécue).

La définition économique de la pauvreté met l'accent sur la question du niveau de revenu d'un individu ou d'un ménage. Sera considéré comme pauvre l'individu ou le ménage dont le revenu n'atteint pas un certain seuil. Ce seuil peut être fixé d'une manière absolue ou d'une manière relative.

La «pauvreté absolue» désigne la situation d'une personne ou d'un groupe qui ne dispose pas du revenu minimum nécessaire pour se procurer un panier de biens et de services lui permettant de satisfaire ses besoins fondamentaux (logement, habillement, alimentation). Notons que cette conception de la pauvreté est très restrictive. Le minimum nécessaire pour survivre correspond-il au minimum nécessaire pour participer à la société? Il suffit de considérer les biens et les services que consomme la majorité d'entre nous, qui ne sont pas tous nécessaires à l'entretien de notre vie biologique, mais qui ne relèvent pas non plus à proprement parler du luxe, pour constater qu'il est évidemment insuffisant de s'en tenir à cette perspective. C'est cependant à partir de cette définition que sont fixés les montants des prestations du programme de dernier recours au Québec (l'aide sociale).

68 Diverses unités de mesure de la « pauvreté relative »

Parmi les unités de mesure de la pauvreté relative, trois sont souvent utilisées par les organismes gouvernementaux canadiens ou québécois et, selon que l'on retient l'une ou l'autre de ces unités de mesure, les seuils de faible revenu peuvent varier.

L'unité de mesure la plus connue est sans doute le *seuil de faible revenu* fixé par Statistique Canada « en fonction de la part du revenu dépensée par la moyenne des familles canadiennes pour les biens dits essentiels (logement, vêtements et nourriture) », à quoi sont arbitrairement ajoutés des points de pourcentage pour l'acquisition d'autres biens de première nécessité. Ce seuil tient compte du lieu de résidence et du nombre de personnes comprises dans le ménage (Morin, 2006). On estime qu'un ménage est à faible revenu lorsqu'il consacre 63,3 % ou plus de son revenu à la satisfaction de ses besoins fondamentaux.

Une deuxième unité de mesure fréquemment utilisée est la *mesure du panier de consommation*. On la calcule en tenant compte de la taille de la collectivité à laquelle le ménage appartient. Un ménage sera considéré comme étant à faible revenu si ce dernier est inférieur au coût d'un panier de consommation incluant, outre les biens servant à satisfaire les trois besoins fondamentaux, d'autres biens et services (soins personnels, service téléphonique, transport, etc.).

Une troisième unité de mesure communément utilisée, notamment en matière de comparaison internationale, est la *mesure du faible revenu*. Celle-ci tient compte du nombre de personnes par ménage. Une personne ou un ménage sera considéré comme étant à faible revenu si ce dernier correspond à la moitié du revenu médian des ménages. Le revenu médian est celui qui divise en deux l'ensemble des revenus : 50 % des ménages sont situés au-dessus de la médiane et 50 % au-dessous (CEPE, 2011 ; Crespo, 2008). Par exemple, en 2014, selon *Le Québec chiffres en main — édition 2017*, les ménages à faible revenu représentaient 14,6 % des ménages, dont 28,8 % étaient constitués d'une personne et 28,3 % de familles monoparentales (ISQ, 2017).

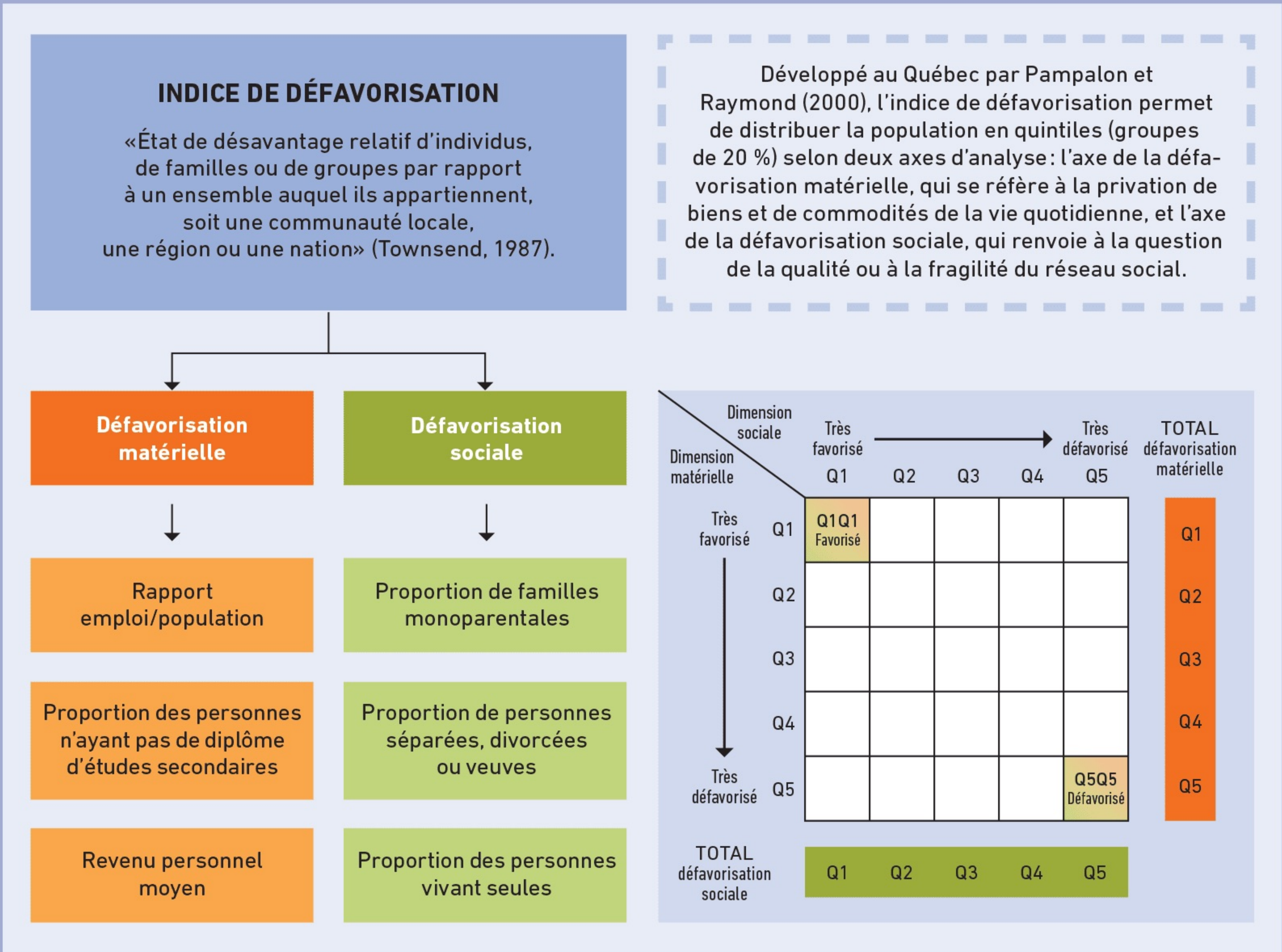
Notons enfin qu'au Québec, des chercheurs ont développé une autre unité de mesure complexe, nommée « indice de défavorisation ». L'avantage de cet indice est qu'il ne s'intéresse pas seulement au revenu, mais à un ensemble de dimensions concernant tant la défavorisation économique ou matérielle (emploi, niveau d'éducation) que la défavorisation sociale (statut matrimonial et type de ménage).

On parlera plutôt de « pauvreté relative » lorsque les seuils de pauvreté sont fixés en fonction d'un niveau de vie jugé inférieur ou très inférieur au niveau de vie considéré comme normal. Dans ce cas, selon les diverses unités de mesure relative possibles (voir le document 68), on tiendra compte de la taille du ménage, du lieu de résidence, des dépenses associées à un ensemble de biens ou de services considérés comme indispensables, même s'ils ne sont pas absolument nécessaires (transport, service téléphonique, soins personnels, etc.).

La définition subjective de la pauvreté permet de mesurer le phénomène en se référant à l'opinion de la personne interrogée quant à son niveau de satisfaction par rapport à ses revenus ou quant à sa perception de ce que serait le revenu minimum nécessaire. Par exemple, des questions telles que « Pour faire face aux dépenses que vous jugez essentielles, quel est, selon vous, le revenu minimum qu'une famille comme la vôtre devrait toucher annuellement pour joindre les deux bouts [...] ? » servent de référence statistique pour définir le seuil dit subjectif de la pauvreté (ISQ, 2005).

Enfin, il est aussi possible de définir la pauvreté en prenant en compte les conditions de vie de la personne ou du groupe. Grâce à son concept de « privation relative », qui met l'accent sur le cumul des handicaps à l'origine de la pauvreté, Peter Townsend fait figure de pionnier à cet égard. C'est ainsi qu'il définit la pauvreté comme une situation où des individus ou des groupes « manquent des ressources nécessaires pour obtenir le type d'aliments, participer aux activités et avoir les conditions de vie et équipements qui sont habituels ou au moins largement encouragés ou approuvés dans la société à laquelle ils appartiennent » (1979). Cette façon de voir a d'ailleurs contribué à la mise au point par des chercheurs québécois de l'indice de défavorisation (voir le document 68). Notons également que le projet de loi

L'indice de défavorisation



Sources : R. Pampalon et G. Raymond, « A Deprivation Index for Health and Welfare Planning in Quebec », *Chronic Diseases in Canada*, vol. 21, nº 3, 2000, p. 104-113 ; P. Townsend, « Deprivation », *Journal of Social Policy*, vol. 16, nº 2, 1987, p. 125-146, [en ligne], http://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/085_TraumatismeDefavorisation.pdf.

adopté par l'Assemblée nationale du Québec le 13 décembre 2002 (Loi visant à lutter contre la pauvreté et l'exclusion sociale) définit la pauvreté comme « la condition dans laquelle se trouve un être humain qui est privé de manière durable des ressources, des moyens, des choix et du pouvoir nécessaires pour acquérir et maintenir son autonomie économique et favoriser son inclusion active dans la société québécoise ».

En somme, il n'est pas simple de définir la pauvreté. Outre le fait que la question représente un enjeu politique, il n'existe pas de consensus scientifique celle-ci. Pourtant, la pauvreté est un phénomène social majeur, dont les conséquences sont parfois tragiques pour les individus qui la subissent et qui entraîne d'immenses coûts, notamment en matière de gestion des **problèmes sociaux**. Au Québec, on a estimé que les coûts de la pauvreté oscillaient entre 15 et 17 milliards de dollars annuellement (CEPE, 2011).

PRODUCTION ET REPRODUCTION DE LA PAUVRETÉ

Si le fait de définir et de mesurer la pauvreté représente un défi, en saisir les causes ne l'est pas moins. Pour expliquer le phénomène, on retient généralement trois types de causes.

Le premier type, qu'on peut qualifier d'endogène ou d'individuel, renvoie à l'ensemble des facteurs propres à l'individu et susceptibles d'expliquer son état de pauvreté. Les handicaps, les inaptitudes, les attitudes négatives à l'égard du travail, la paresse ou le manque d'ambition, par exemple, sont parfois cités comme des facteurs expliquant que certaines personnes sont pauvres ou le restent. Nul besoin de dire que les sociologues sont sceptiques quant à ce type d'explications.

En général, les sociologues privilégient un second type de causes, constitué d'un ensemble de facteurs extérieurs aux individus et dont ceux-ci sont plus ou moins

victimes. Par exemple, l'organisation économique de la société, les aléas du marché du travail, les faibles revenus ou les conditions de travail précaires ne sont pas à négliger. On a ainsi constaté à la fin des années 2000 que les fluctuations du taux de chômage expliquaient 77 % des variations du nombre de prestataires de l'aide sociale au Québec (Cousineau, 2008). De même, les politiques sociales (soutien familial, salaire minimum, sécurité du revenu, etc.) et les taux de syndicalisation dans une société donnée expliquent en grande partie les variations observées entre les pays ou entre les époques. La densité et l'intensité des relations sociales qui permettent ou non à une personne de faire face aux aléas de la vie collective moderne représentent en outre des facteurs cruciaux de la trajectoire sociale d'un individu.

Enfin, de nombreux sociologues s'intéressent à un troisième type de causes. Parmi les facteurs de production et de reproduction de la pauvreté, citons la transmission des manières d'être propres à notre condition sociale d'origine. L'anthropologue Oscar Lewis a décrit ce phénomène dès les années 1960, dans l'étude qu'il a consacrée à une famille portoricaine vivant à San Juan et à New York, à travers le concept de « culture de la pauvreté », qui fera l'objet de bien des critiques. Selon Lewis, les plus démunis transmettraient de génération en génération certaines façons d'être et de penser. Plus spécifiquement, la culture de la pauvreté se manifesterait par des pratiques et des stratégies qui permettent aux plus démunis de créer une relative stabilité malgré les conditions de vie extrêmes qu'ils connaissent. La culture de la pauvreté serait ainsi une adaptation des pauvres à leur position marginale dans une société **individualiste** et **capitaliste**.

> *[La culture de la pauvreté] représente un effort pour faire face aux sentiments de désespoir qui naissent quand les pauvres comprennent à quel point il est improbable qu'ils parviennent à la réussite telle qu'elle se conçoit d'après les valeurs et les objectifs de la société au sein de laquelle ils vivent. [...] La culture de la pauvreté n'est pas seulement une adaptation à un ensemble de conditions objectives de la société dans son ensemble. Une fois qu'elle existe, elle a tendance à se perpétuer de génération en génération en raison de l'effet qu'elle a sur les enfants. Lorsque les enfants des taudis ont atteint l'âge de six ou sept ans, ils ont en général assimilé les valeurs fondamentales et les habitudes de leur subculture et ne sont pas psychologiquement équipés pour profiter pleinement de l'évolution ou des progrès susceptibles de se produire durant leur vie.* (Lewis, 1969)

Au-delà des connotations négatives de ce texte, Lewis soutient que la culture de la pauvreté est indispensable pour permettre aux pauvres de survivre : grâce à elle, ils ressentiraient moins le poids de la marginalisation due à leur position sociale. Dans une veine similaire, l'analyse de la reproduction des **classes sociales** en matière de transmission des **habitus** de classe par Pierre Bourdieu peut être d'un grand secours pour comprendre comment se perpétuent des manières d'être associées à des conditions matérielles d'existence qui engendrent un véritable cercle vicieux de la reproduction de la pauvreté.

LES TROIS FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA PAUVRETÉ : INTÉGRÉE, MARGINALISÉE, DISQUALIFIANTE

Dans un ouvrage essentiel intitulé *Les formes élémentaires de la pauvreté*, le sociologue Serge Paugam (2005) définit trois types de pauvreté. Tout d'abord, la « pauvreté intégrée », caractéristique des sociétés traditionnelles et des premiers moments de l'industrialisation, renvoie au phénomène de la généralisation des conditions économiques précaires et de la forte cohésion familiale et communautaire qui les compense. Peu soumise à la **stigmatisation**, la pauvreté est alors vécue comme un destin et une fatalité que seule la solidarité entre les membres de la collectivité permet de surmonter. On trouve encore aujourd'hui cette forme de pauvreté dans les campagnes de nombreux pays en développement, mais aussi, dans les pays développés, au sein de certaines communautés d'origine immigrante.

Ensuite, dans les sociétés occidentales modernes marquées par l'industrialisation et l'accroissement des interventions économiques et sociales de l'État-providence, la pauvreté de masse a régressé et l'extrême pauvreté est devenue un phénomène marginal. Paugam l'appelle d'ailleurs « pauvreté marginalisée », expression désignant l'ensemble des « inadaptés de la civilisation moderne, ceux qui n'ont pu suivre le rythme de la croissance et se conformer aux normes imposées par le développement industriel ». Il s'agit de personnes non qualifiées, handicapées, incapables pour un ensemble

de raisons (vieillesse, maladie, etc.) d'intégrer le monde du travail ou d'y rester. Marginalisées, elles le sont doublement parce que, se situant en marge des normes, elles subissent de la part des gens « normaux » une forte stigmatisation : dans une société industrielle où l'**intégration** sociale est fondée sur le travail, qui donne à chacun une **identité** reconnue, il n'existe probablement rien de pire que de passer pour un « BS ».

Enfin, depuis les années 1980, une nouvelle forme de pauvreté se développe, la « pauvreté disqualifiante ». La disqualification sociale, qui touche de plus en plus de gens, se définit comme un processus d'affaiblissement, puis éventuellement de rupture, des liens sociaux lié à la dégradation du marché du travail, à la fragilisation des rapports familiaux ainsi qu'à une stigmatisation accrue des personnes touchées par la pauvreté due à ce qu'elles sont taxées d'« assistés » profitant des politiques sociales. Travailleurs aux conditions précaires, jeunes scolarisés mais chômeurs, femmes monoparentales, etc., toutes ces personnes s'ajoutent à la liste des catégories sociales déstabilisées et menacées d'**exclusion sociale**.

Politique

NOTIONS RELIÉES > **changement social** (P. 61) / **citoyenneté** (P. 64) / **démocratie** (P. 82) / **déterritorialisation** (P. 89) / **élite** (P. 115) / **État** (P. 123) / **ethnie** (P. 125) / **idéologie** (P. 151) / **médias** (P. 173) / **modernité** (P. 181) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **multiculturalisme/interculturalisme** (P. 189) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **oligarchie** (P. 196) / **pouvoir** (P. 209) / **révolution** (P. 219) / **territoire** (P. 249) / **totalitarisme** (P. 251) / **tradition** (P. 252)

Comme le mot grec *polis* dont il provient, le terme « politique » peut avoir plusieurs sens. Dans la Grèce antique, en effet, la *polis*, que l'on traduit généralement par « cité », pouvait signifier à la fois ou concurremment une forteresse, une agglomération urbaine, un **territoire**, c'est-à-dire un espace unifié par des lois, ou une communauté civique (Hansen, 2001). C'est cette dernière signification qui est le plus souvent retenue, la cité s'identifiant à la communauté des citoyens libres (Castoriadis, 2008). Généralement, le terme « politique » en est venu à désigner le mode d'organisation d'un groupement humain uni par le respect relatif de règles formelles édictées par une **institution** particulière.

Parmi les acceptions les plus usuelles du terme « politique », on distingue habituellement trois significations distinctes et complémentaires : *les* politiques, *la* politique et *le* politique.

Les politiques. Lorsqu'on parle d'une politique ou des politiques, cela renvoie aux programmes d'action ou aux directives que se donne un groupe ou une institution. On parlera ainsi de la politique familiale, de la politique économique, de la politique de l'immigration ou des politiques sociales au Québec, de la politique de redistribution de la richesse, de la politique indépendantiste ou de la politique d'austérité d'un parti, ou encore des politiques d'embauche d'une entreprise ou de la politique d'évaluation des apprentissages d'un cégep. Les politiques, en ce sens, sont des énoncés d'orientation ou des formalisations juridiques qui encadrent et balisent les actions et les interactions sociales.

La politique. Lorsqu'on dit qu'on s'intéresse à la politique, qu'on est engagé sur le plan politique ou qu'on aime discuter de politique, on fait référence à une sphère d'activité sociale particulière qui a pour objet et enjeu la concurrence pour la définition, l'appropriation et l'exercice du pouvoir politique, c'est-à-dire du pouvoir d'édicter des règles qui s'appliquent dans l'ensemble de la société. La politique renvoie ainsi à tout ce qui concerne les débats, les luttes et les conflits concernant les orientations à donner à la société, et l'on fait de la politique aussi bien lorsqu'on est un politicien engagé dans la compétition électorale, un membre d'un parti ou d'une association qui cherche à influer sur le cours des politiques qui seront adoptées, ou un simple citoyen préoccupé par les règles de la vie collective.

En ce sens, la politique ne se confond pas avec le **pouvoir** en général (il est d'autres formes de pouvoir que le pouvoir politique) ni avec l'**État** (il est d'autres formes

d'institutions politiques ou d'autres lieux de débat et d'élaboration des orientations d'ensemble de la société que l'État). Si certains sociologues définissent la politique comme «l'activité de gouvernement», ce n'est pas au sens restreint de l'instance qui, dans les États contemporains, a pour tâche de prendre des décisions ou d'exécuter les lois (le «gouvernement» à proprement parler), mais en tant qu'ensemble «des actes et des prescriptions qui tendent à organiser, à diriger la vie en société», ou encore comme «l'ensemble des activités tendant à maintenir ou modifier l'**ordre social** dans un groupement (ou société) politique» (Lagroye et collab., 2012). Dans un sens plus restreint, on peut aussi parler de la politique pour désigner l'ensemble des actions qui visent explicitement les institutions politiques; on fait alors exclusivement référence aux politiciens et aux partis engagés dans une lutte pour l'exercice du pouvoir politique (Dormagen et Mouchard, 2015).

Le politique. Enfin, lorsqu'on parle *du* politique ou qu'on fait référence *au* politique, on comprend le phénomène d'une manière beaucoup plus générale, en tant que modalité sociale et historique particulière d'intégration et de régulation des rapports sociaux. De ce point de vue, on ne dira pas que l'être humain est un être naturellement politique (un «animal politique», selon Aristote) ou qu'une activité est intrinsèquement politique du simple fait qu'elle engage un rapport de pouvoir ou qu'elle a pour visée de maintenir l'ordre social. Dans cette acception, on dira qu'il y a du politique, que nous avons affaire à une société politique ou qu'une société peut être comprise comme étant organisée sur la base d'un système politique quand (Lalonde, 2003):

- Elle se compose d'un ensemble de groupes secondaires soumis à une même autorité, qui a ainsi pour tâche de contribuer à leur **intégration sociale**;
- Elle n'est plus exclusivement régie par des normes culturelles intériorisées, inconscientes ou implicites, mais par des règles juridiques à caractère général et explicite, qui surplombent les activités quotidiennes en définissant par avance les droits et devoirs, et permet ainsi de se dégager de l'obligation de conformité à la **communauté**;
- Elle comporte une ou des instances spécialisées, diversement institutionnalisées, pour la production et la sanction conditionnelle des règles collectives, ce qui implique une distinction entre les «activités politiques» au sens strict (*la* politique) et les autres sphères d'activités sociales (domestiques, religieuses, économiques, etc.);
- Elle produit un discours cherchant à conférer une **légitimité** aux règles, aux instances et aux agents chargés de les faire appliquer.

Fille de la **modernité**, la sociologie s'est dès l'origine intéressée aux questions de la particularité des sociétés politiques, par contraste avec les sociétés «prépolitiques», en différenciant les sociétés politiques avec État des sociétés politiques sans État. Aujourd'hui, une branche particulière de la sociologie, la «sociologie politique», se spécialise dans l'étude des agents (individus, groupes, partis, élites, classes sociales, mouvements sociaux, etc.) et des enjeux (conflit, coopération, etc.) impliqués dans les jeux de pouvoir et, plus largement, les débats concernant l'orientation d'ensemble de la so-

69 *Les* politiques, *la* politique, *le* politique

LES POLITIQUES	Programmes d'action, directives, énoncés d'orientation, guides pour l'action formulés par un groupe, une entreprise ou une institution.
LA POLITIQUE	Sphère d'activité sociale dont l'objet et l'enjeu sont la concurrence pour l'appropriation du pouvoir d'édicter des règles s'imposant à la société dans son ensemble.
LE POLITIQUE	Mode d'organisation d'une société composée de groupes secondaires soumis à des règles collectives à caractère juridique, produites et sanctionnées par une ou des institutions distinctes des activités sociales quotidiennes et considérées comme légitimes.

ciété. Études de la « production sociale du politique » et des articulations entre le **champ** politique et les autres champs d'activité sociale, analyses des institutions, des régimes, des systèmes, des partis ou de la **culture** politique, enquêtes sur les comportements électoraux, le fonctionnement des administrations publiques, la propagande médiatique, etc., le champ de la sociologie politique est plus que jamais actif (Lagroye et collab., 2012 ; Braud, 2008 ; Colas, 1994).

SOCIÉTÉS POLITIQUES ET HISTORICITÉ

On a pu parler des sociétés primitives ou archaïques – sociétés fondées sur une régulation culturelle et qui, en cela, ne sont pas régies par des institutions distinctes de la vie sociale quotidienne – comme des « sociétés sans histoire ». Il ne faut évidemment pas entendre par là que ces sociétés seraient stagnantes, immobiles ou hors du temps. Elles connaissent, bien sûr, une série ininterrompue de transformations de différente nature, vivent ou subissent un ensemble d'innovations sociales, culturelles, rituelles, techniques, etc. On peut faire l'histoire des sociétés sans histoire !

Sans histoire, néanmoins, ces sociétés le sont en ce sens qu'elles n'ont pas les conditions sociales, c'est-à-dire normatives et institutionnelles, pour mettre en jeu leur « historicité ». Définie par le sociologue Alain Touraine comme « une distance qu'une société prend par rapport à son activité » (1973), ou encore, pour une collectivité, comme la « capacité de produire ses orientations sociales et culturelles à partir de son activité » (1974), la notion d'historicité vise à nommer la possibilité pour une société de se remettre en question et d'orienter volontairement son devenir historique. En ce sens, l'orientation d'ensemble de la société, sa projection idéalisée dans le temps sous la forme de conflits et de compromis concernant les finalités de la vie collective, reste un impensé des sociétés régulées par l'intériorisation non critique de la culture. Ancrées dans la **tradition** et concevant leurs manières d'être comme d'origine divine ou naturelle, ces sociétés font « corps avec un passé pris comme une totalité confuse », dans les mots de Claude Lefort (1978). Pour cette raison, les sociétés primitives accueillent avec méfiance la remise en question des héritages. Marcel Gauchet (1985), pour sa part, évoque des sociétés qui sont entrées dans l'histoire « à reculons » : des sociétés qui cheminent dans l'histoire en se considérant redevables de leur origine. Les ancêtres, les divinités, etc., au principe de ce qui est, prescrivent ce qui doit être.

Seul l'écart créé par l'institution du politique entre les actions quotidiennes, régies par des normes culturelles intériorisées, et un système de règles formelles et conditionnelles fonctionnant à distance de ces actions, permet la mise en jeu de ces orientations ou de ces finalités collectives. Tel est le propre, donc, des sociétés politiques : selon Michel Lalonde, « la prétention de produire le droit a pour conséquence que l'ordre social est appréhendé comme un objet spécifique, séparé des pratiques individuelles, et comme un objet susceptible d'une action réfléchie de transformation » (2003). En tant que véritable « instance névralgique de médiation », l'institution politique devient à la fois le lieu de la **régulation** des rapports conflictuels entre les individus et les groupes sociaux, et l'objet des actions qui visent explicitement la transformation de la société (Levasseur, 2006). Les sociétés politiques sont, en ce sens, des sociétés engagées dans un procès d'autoproduction explicite. C'est pour cette raison d'ailleurs que de nombreux sociologues ont cru bon mettre en lumière les effets des actions humaines en tant que facteurs du **changement social**. Que ce soit par la prise en compte de l'action des élites ou des classes sociales, ou encore par l'analyse de la particularité de normes sociales ou d'**idéologies** porteuses d'une remise en question de l'ordre social établi, ces approches s'inscrivent dans le contexte d'une tentative de maîtrise de la dynamique du changement social par les sociétés politiques.

LE POLITIQUE AVANT L'ÉTAT

Alors que la tradition de la pensée politique privilégiait l'étude des activités politiques dans le contexte des sociétés fortement marquées par la présence de l'État, les apports de l'« anthropologie politique » ont été précieux pour montrer que le politique existe bien avant l'avènement de l'État (Balandier, 1967). En adoptant diverses classifications, on en est venu à dépasser l'opposition simple entre « société sans État » et « société avec État », qui recoupait largement les oppositions binaires classiques (sociétés de statut/sociétés de contrat ; sociétés de parenté/sociétés politiques ; communauté/société, etc.).

Aujourd'hui, bien que toutes les typologies proposées soient sujettes à critiques, on tend à distinguer les types

de sociétés selon leur degré d'institutionnalisation du politique. Jean-William Lapierre (1977), par exemple, propose de classer les sociétés en neuf niveaux, selon un critère de complexité croissante des systèmes politiques, des sociétés sans pouvoir politique différencié aux sociétés étatiques, en passant par les sociétés à pouvoir minime et les sociétés à pouvoir diffus. Avant lui, dans leur étude classique, Fortes et Evans-Pritchard (1940) ont classé les systèmes politiques africains d'avant la colonisation européenne en trois types : les systèmes centralisés dotés d'institutions administratives et judiciaires, les systèmes dépourvus de ces institutions, mais dont les formes d'autorité politique sont distinctes de la parenté, et les systèmes dans lesquels le politique se confond avec la parenté. Plus récemment, dans sa synthèse sur la question, Claude Rivière (2000) a repris la typologie désormais célèbre d'Elman Service (1962), fondée sur les niveaux d'organisation sociale (bande, tribu, chefferie et État), en faisant le départ entre « les systèmes non centralisés » (notamment les bandes et les « sociétés à pouvoir diffus » comme les tribus ou les sociétés lignagères) et les « systèmes centralisés » (chefferies et États).

Finalement, s'impose à l'analyse l'idée de l'émergence du politique dans l'histoire des sociétés. À cet égard, l'anthropologue Pierre Clastres (1974) défendait l'idée que les « sociétés primitives » sont toutes entières vouées à préserver leur indivision et à empêcher l'émergence d'un organe de pouvoir distinct des rapports sociaux primaires. Les exemples sont d'ailleurs innombrables de sociétés dont la hiérarchie des **statuts** (entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux, etc.) est contrebalancée par une série de normes et de rituels qui empêchent les statuts dits supérieurs d'accumuler une supériorité véritablement cumulative — et la « hiérarchie » ainsi constituée de s'abstraire des activités quotidiennes. Pourtant, dès lors que les sociétés se trouvent composées de groupes secondaires dont l'organisation, bien que s'exprimant souvent dans le langage de la parenté, en déborde les cadres, une dynamique politique s'installe (Godelier, 2007). En fonction du degré de différenciation de la sphère politique par rapport aux autres dimensions de l'organisation sociale, de la spécialisation des rôles politiques, de la cristallisation du pouvoir d'influence fondé sur la naissance, le prestige, l'habileté, etc. en véritable pouvoir d'injonction institutionnalisé, on peut ainsi lire le passage des « sociétés prépolitiques », fondées sur une régulation culturelle (coutumes), aux « sociétés politiques », fondées sur une régulation politique (droit) (Freitag, 2016).

70 Un exemple de sociologie politique : la sociologie électorale

Depuis leur fondation, les démocraties occidentales entretiennent le mythe **individualiste** de l'acteur rationnel, citoyen informé qui prend ses décisions en son âme et conscience, notamment lorsque vient le temps de marquer sa préférence politique au moment des élections. Le dernier exemple en date de cette conception est la « théorie du choix rationnel », aujourd'hui dominante dans la science politique américaine, qui constitue un prolongement dans le champ politique du modèle de l'***homo œconomicus***. Dans *Le marché politique* (1978), par exemple, Gordon Tullock, principal représentant de ce courant, propose une « analyse économique des processus politiques » en rendant compte des comportements électoraux comme s'il s'agissait de comportements de consommation : l'électeur-consommateur appliquerait un calcul d'utilité visant la satisfaction de ses intérêts personnels immédiats. Pourtant, dès le début du XXe siècle, la sociologie s'est employée à montrer l'importance des déterminants sociaux dans l'explication des comportements électoraux (Dormagen et Mouchard, 2015).

Dès les travaux pionniers d'Alfred Siegfried en France, en effet, la sociologie électorale a élaboré plusieurs modèles plus ou moins complémentaires visant à expliquer les comportements électoraux. Dans son *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la IIIe République* (1913), par exemple, Siegfried développe une approche sociogéographique fondée sur le rôle des déterminants géographiques et sociaux — morphologie de l'habitat (dispersé ou concentré), formes de la propriété de la terre (grandes propriétés économiquement inaccessibles ou petites et moyennes propriétés économiquement accessibles) et **valeurs** dominantes à l'intérieur des groupes

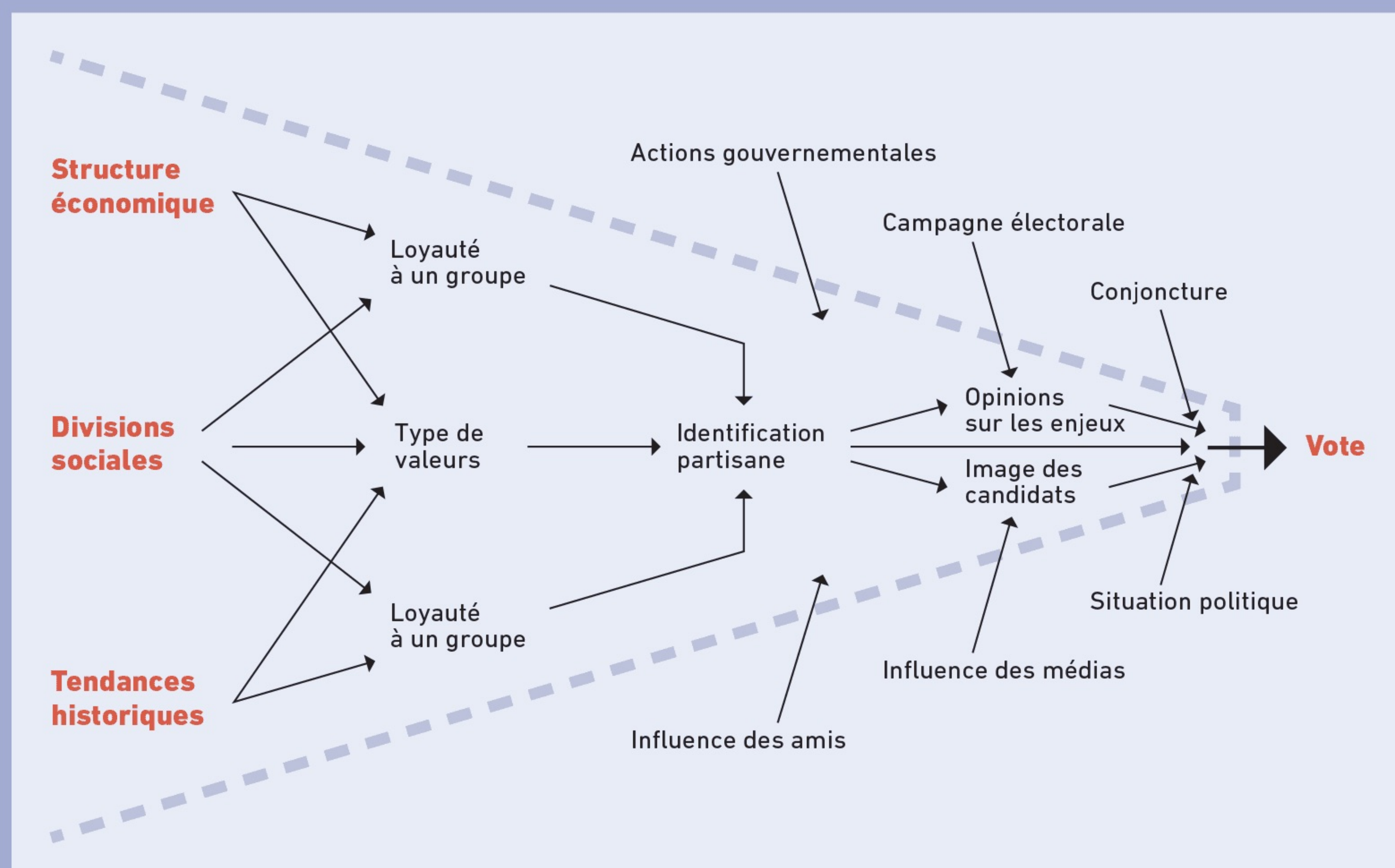
qui s'y trouvent — dans les choix électoraux, et notamment dans le clivage droite/gauche.

Dans les années 1940-1950, aux États-Unis, des sociologues réunis autour de Paul Lazarsfeld en viennent à une conclusion encore plus générale : « les gens votent en groupe ». Autrement dit, il y a une très forte corrélation entre le choix électoral de l'individu et les **groupes** d'appartenance qui sont les siens, en particulier dans le cas des électeurs moins politisés, c'est-à-dire moins intéressés par les enjeux politiques. Les enquêtes de Lazarsfeld et de ses collaborateurs (1955 ; 1944) contribuent au développement du « modèle d'explication par les variables lourdes » : en croisant les choix électoraux des individus avec un ensemble de variables sociodémographiques déterminantes (statut social, catégorie socioprofessionnelle, croyance et pratique religieuses, etc.), ce modèle vise à expliquer les préférences politiques par l'appartenance à des milieux sociaux et culturels particuliers.

Dans les années 1960, des auteurs de l'Université du Michigan développent un modèle qui, tout en reprenant les apports de Lazarsfeld, y introduit des facteurs psychosociologiques, ce que d'aucuns nomment le « paradigme de Michigan ». Dans *The American Voter* (1960), par exemple, Campbell et son équipe recourent à la notion d'« identification partisane » pour montrer comment les variables sociodémographiques induisent une certaine **identité** politique, c'est-à-dire un ensemble d'attitudes à l'égard des partis politiques, de leurs candidats et des politiques qu'ils proposent. Dans cette optique, au Québec, le sociologue Pierre Drouilly (1992) s'est notamment intéressé au profil sociopolitique des Amérindiens ou à la participation électorale des femmes. D'autres ont complexifié le schéma explicatif, notamment en avançant l'idée d'un « entonnoir de causalité » (Dalton, 1988) : selon Dalton, les comportements électoraux sont ainsi façonnés par des facteurs allant de l'appartenance à des groupes sociaux au choix électoral individuel, en passant par l'identification partisane et la prise en compte, plus ou moins importante selon les catégories d'électeurs, des enjeux politiques (action gouvernementale, opinion publique, situation politique, conjoncture, etc.) (voir la figure ci-dessous).

Bien que nous assistions à une complexification des appartenances dans le contexte des sociétés **post-modernes**, grâce à la prise en compte de la socialisation politique différenciée selon l'âge, le genre, le niveau de revenu, de scolarité, etc., la sociologie électorale est un champ d'études fascinant pour comprendre les comportements électoraux.

L'entonnoir de causalité, selon Dalton



Source : R.J. Dalton, *Citizen Politics in Western Democracies*, New Jersey, Chatham House, 1988.

LE POLITIQUE ET L'ÉTAT

L'une des particularités des sociétés occidentales modernes est la concentration du phénomène politique dans la figure de l'État. Institution revendiquant le triple monopole du droit, de la violence légitime et de l'allégeance politique, l'État tend en effet à monopoliser les fonctions politiques d'intégration et de régulation sociale. Ses caractéristiques distinctives témoignent d'ailleurs de ce fait :

- L'État se définit comme un ensemble d'institutions spécialisées, impersonnelles et permanentes de production, d'exécution et de sanction des règles formelles collectives ;
- L'État se construit comme une unité organisée qui enserre et régule d'une manière universelle tous les individus (citoyens) et tous les pouvoirs politiques inférieurs (municipaux, provinciaux ou autres) qui lui sont soumis sur le territoire qui relève de lui ;
- L'État donne lieu à une professionnalisation des agents politiques et administratifs qui, en cela, deviennent des spécialistes de la gestion de la vie collective.

Comme le montre l'analyse du fonctionnement de l'État, dans ce contexte, le « milieu décisionnel du pouvoir politique » comporte une pluralité d'agents qui ont tous la particularité d'être orientés en fonction de leur capacité à influencer l'organe politique qu'est l'État. On distingue alors (Braud, 2008) :

- la sphère politique au sens strict : commissaires, échevins, maires, députés, ministres, etc., c'est-à-dire

71 Les transformations contemporaines du politique

Les sociétés contemporaines se caractérisent par une certaine désaffection des citoyens et des citoyennes à l'égard de la vie politique, ce qui se traduit notamment par un recul marqué de la participation électorale (Guay, 2011). Divers phénomènes particuliers — essor de l'individualisme, société de consommation, etc. — ont été proposés pour tenter d'en rendre compte, mais, au-delà de ces explications, de nombreuses thèses ont été avancées afin de saisir les transformations générales du politique qui alimentent cette tendance.

De la régulation politique à la régulation technocratique

Qu'ils parlent de la « colonisation du monde vécu par le monde de systèmes » (Habermas, 1973), du passage du politique au « biopolitique » (Foucault, 1976) ou du glissement « du gouvernement à la gouvernance » (Bourque, Duchastel, Pineault, 1999), de nombreux auteurs ont souligné une dynamique de « dépolitisation » du politique : les enjeux politiques se réduiraient ainsi de plus en plus à des enjeux techniques de coordination d'acteurs aux intérêts plus ou moins contradictoires et de gestion de problèmes circonstanciels. Nous assisterions à une dissolution du politique dans « la gestion technocratique du social » (Freitag, 1995), c'est-à-dire au passage d'une régulation politique à une régulation technocratique fondée sur le pouvoir d'experts (personnel administratif, spécialistes, consultants, etc.) dont les décisions sont prises sur des critères techniques plutôt que sur les préférences collectives exprimées par les citoyens. Dès lors, les questions de nature politique, celles qui touchent les *finalités* de la vie collective, céderaient le pas aux questions d'ordre économique ou gestionnaire concernant les *moyens* à mettre en œuvre pour atteindre des finalités tenues pour acquises. La marche des choses étant prise en charge par des administrations complexes, un sentiment d'incompétence et d'indifférence croît chez les citoyens, qui ont l'impression que la société fonctionne toute seule, indépendamment d'eux, et sans autre orientation que l'amélioration continue de l'efficacité et de l'efficience des processus gestionnaires (Gauchet, 2017).

La globalisation néolibérale et l'autolimitation politique du politique

Pour certains auteurs, le désintérêt des citoyens et des citoyennes à l'égard de la politique traduit leur sentiment d'impuissance face à la **globalisation**. Se pliant à des politiques **néolibérales** de libéralisation des marchés, les États auraient renoncé à leur pouvoir politique au profit d'acteurs économiques privés et d'organisations internationales, ce qui limiterait d'autant les capacités souveraines des sociétés d'orienter le cours de leur histoire. Autrement dit, il s'agirait d'une autolimitation poli-

tous ceux qui occupent des postes de direction politique à tous les niveaux de l'État ;

- la sphère de l'administration publique : grands commis de l'État, hauts fonctionnaires, etc., c'est-à-dire les agents administratifs œuvrant à la préparation et à la conception des politiques ;
- la sphère des partenaires extérieurs : dirigeants d'entreprises privées ou publiques, chefs syndicaux, représentants de mouvements sociaux ou de groupes d'intérêts, leaders d'opinion, etc., c'est-à-dire tous ceux qui cherchent à influencer l'orientation des politiques ou qui sont, formellement ou non, consultés lors de l'élaboration des politiques.

Malgré leur propension à concentrer les processus politiques dans la figure de l'État, les sociétés contemporaines sont également traversées d'activités politiques qui n'interpellent pas nécessairement l'État ou ne le visent pas nécessairement au premier chef. C'est d'ailleurs une caractéristique propre aux sociétés politiques de donner lieu à des dynamiques associatives plus ou moins formalisées — « mouvement coopératif », « action communautaire autonome », participation citoyenne locale, par exemple — qui contribuent à irriguer la vie sociale d'enjeux politiques. Ainsi, même dans les sociétés très étatisées, la politique n'est pas seulement l'affaire des politiciens professionnels, et les institutions politiques officielles ne sont pas les seuls lieux d'expression de la **citoyenneté**.

tique du politique. Face à un ensemble de discours proclamant la nécessité de s'adapter au marché mondial ou aux contraintes de la concurrence internationale, l'univers politique des possibles, des projections et des projets se referme (Dardot et Laval, 2016). Dans cette optique, les distinctions traditionnelles entre « politique intérieure » et « politique extérieure », entre « politique nationale » et « relations internationales » ou encore entre « politique » et « géopolitique » auraient perdu de leur pertinence au profit des exigences d'un **capitalisme** globalisé en lutte contre l'existence politique des sociétés (Mascotto, 2015).

Les nouvelles modalités de la participation politique

De tels constats peuvent rendre nostalgique des grandes luttes sociales et politiques qui ont accompagné le développement de la **démocratie** aux XIXe et XXe siècles. Cela ne devrait cependant pas amener à négliger les nouvelles modalités de la participation politique. Sans éliminer complètement les anciens, de « nouveaux **mouvements sociaux** », comme les nommait déjà Alberto Melucci (1978), sont en effet apparus. Ils investissent de nouveaux lieux, empruntent de nouvelles formes et répondent à de nouveaux motifs de la mobilisation :

- Nouveaux lieux : moins directement articulées à des demandes formulées auprès de l'État et dispersées au sein de la société, les actions politiques perdent en visibilité immédiate et sont donc moins faciles à publiciser, notamment pour les médias de masse ;
- Nouvelles formes : souvent moins hiérarchisées, moins coordonnées et plus éphémères qu'au temps où les partis politiques et quelques organisations militantes monopolisaient la vie politique, les formes de l'action politique se multiplient : pétitions, forums, assemblées, actions directes, actions judiciaires, activisme électronique, etc. ;
- Nouveaux motifs : plus diversifiés et généralement plus proches des préoccupations quotidiennes des individus et des groupes, les nouveaux mouvements de citoyens portent sur un large éventail de questions de différentes natures — identitaire, culturelle, écologique, liée à la solidarité internationale, etc. — auxquelles la vie politique de l'État n'offre pas toujours de relais immédiats.

Enfin, comme le souligne Pierre Rosanvallon (2006), notons que certaines manifestations de la « défiance » des citoyens et des citoyennes à l'égard des affaires politiques peuvent aussi avoir un sens proprement politique. Le cynisme, l'abstentionnisme, le refus d'accorder son consentement et toutes ces autres formes « négatives » de manifestation de la citoyenneté ne sont pas condamnées à être « passives ». Elles peuvent très bien constituer des formes plus ou moins réfléchies ou volontaires de contre-pouvoir.

Postmodernité

NOTIONS RELIÉES > **espace** (P. 117) / **habitus** (P. 141) / **identité** (P. 148) / **idéologie** (P. 151) / **lien social** (P. 168) / **modernité** (P. 181) / **politique** (P. 201) / **rôle social** (P. 220) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **ville et urbanisation** (P. 255)

Terme générique par lequel on s'efforce de rendre compte des transformations sociales intervenues depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale et, d'une manière accélérée, depuis les années 1970-1980. La postmodernité renvoie au bouleversement du mode d'organisation sociale des sociétés contemporaines. Processus de **mondialisation/globalisation**, désinstitutionnalisation de la **famille**, affaiblissement des autorités traditionnelles et **modernes**, **urbanisation** généralisée, etc., tout un ensemble de phénomènes se conjuguent, en effet, pour donner forme à l'idée que nous vivons une transition, voire une mutation sociétale majeure. Les sociologues ne s'entendent pas sur le sens à donner à ces transformations. Pour les uns, la «condition postmoderne» serait marquée par l'épuisement de la confiance en l'avenir (fin de la croyance dans le progrès comme amélioration continue de la vie humaine), par le caractère de plus en plus inquiétant de la

72 Les caractéristiques de la modernité et de la postmodernité, selon Michel Freitag

MODERNITÉ	POSTMODERNITÉ
La **société** comme référent identitaire : le peuple, la **nation**, la classe en tant qu'ensemble d'individus mobilisés politiquement.	Le social en tant qu'environnement objectif : la population comme collection statistique de catégories sociales.
Opposition critique à la **tradition** et projection dans l'avenir (progrès) : vers l'émancipation individuelle et collective.	Résolution adaptative de problèmes immédiats (risques) : vers la gestion technocratique du social.
Le politique en tant que débat sur les **normes** fondamentales et en tant qu'ensemble de règles de droit à caractère universel.	Les politiques en tant que gestion de problèmes particuliers et en tant qu'ensemble de codes, de procédures.
« Droits de l'homme » et « égalité » : visée universelle.	« Droits de la personne » et « équité » : protection des particularismes.
Capitalisme industriel bourgeois, lutte des classes et mouvement ouvrier.	Capitalisme financier, décrochage des élites (*overclass*) et mouvements identitaires.
Distinction entre espace privé et espace public, et tripartition de l'individualité (intime, privée et publique).	Fusion de l'espace privé et de l'espace public dans des espaces publicitaires (privatisation du public et publicisation du privé) et **individualisme** « narcissique ».
La science en tant que visée de vérité et la technique en tant que maîtrise de la nature.	La technoscience comme manipulation/fabrication du réel.

Source : Inspiré de Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Les Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes, 2002, p. 108.

volonté de maîtrise du monde (notamment au moyen de la science et de la technique) et par le désenchantement des discours politiques optimistes annonçant des lendemains qui chantent (perspectives révolutionnaires). C'est ce que Jean-François Lyotard (1979) nomme « la fin des grands récits », une forme de désillusion par rapport à l'idéal moderne de la Raison et des Lumières, idéal dans lequel certains ont vu le cheval de Troie de la domination occidentale sur le reste du monde. Dans un sens plus constructif, certains tenants de cette interprétation mettent l'accent sur la possibilité de recomposer, d'une manière plus respectueuse de la diversité des sociétés, des micro-récits fondant des **identités** plurielles, par-delà la prétention universaliste moderne.

Pour d'autres auteurs, nous assisterions plutôt à l'avènement d'une « modernité tardive » ou d'une « seconde modernité » marquée par l'accélération du processus de mondialisation, par le passage à une économie postindustrielle, ou encore par l'amélioration continue des technologies de l'information et de la communication. Les sociologues Anthony Giddens (1994) et Ulrich Beck (1986) parlent à cet égard d'une « radicalisation de la modernité » ou du déploiement d'une « modernité réflexive » : les individus, non moins que les sociétés, ne reconnaissant plus rien en dehors d'eux, ne se trouveraient désormais aux prises qu'avec eux-mêmes. Devant la multiplication des choix, mais aussi des incertitudes et des risques associés à la vie collective, ils seraient dans l'obligation de se prendre en charge d'une manière réfléchie. Plus récemment, dans cette même veine, certains sociologues ont plutôt mis l'accent sur le caractère d'« excès » qui marque les formes contemporaines de l'organisation sociale, qualifiant de « surmodernes » ou d'« hypermodernes » nos sociétés emportées par le culte du corps et du moment présent, par l'hédonisme et la surconsommation, par l'abandon des référents collectifs, voire par la perte des repères sociaux (Asher, 2005 ; Aubert, 2004 ; Augé, 1992). Pour Gilles Lipovetsky (2006, 2004), par exemple, la « société d'hyperconsommation » et l'« hyperindividualisme » favoriseraient de pair la décomposition des identités collectives (religieuses, nationales, de classe, etc.).

D'autres encore, dont le sociologue québécois Michel Freitag (2002), estiment que l'ensemble de ces transformations ne s'inscrivent pas dans une simple continuité, ni même dans une radicalisation de la modernité, mais qu'elles débouchent plutôt sur une mutation sociétale sans précédent. Qualifiée de tendancielle et de « rampante », la mutation vers ce nouveau type de société « postmoderne » peut se résumer dans les oppositions présentées dans le document **72**.

Pouvoir

NOTIONS RELIÉES > **bourgeoisie/prolétariat** (P. 47) / **démocratie** (P. 82) / **élite** (P. 115) / **État** (P. 123) / **genre** (P. 138) / **idéologie** (P. 151) / **légitimité/légalité** (P. 167) / **oligarchie** (P. 196) / **politique** (P. 201) / **société** (P. 235) / **territoire** (P. 249) / **totalitarisme** (P. 251) / **violence symbolique** (P. 259) / **Weber, Max** (P. 260)

Le pouvoir est, selon Max **Weber**, la capacité générale de mener à bien ses fins, « de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté », malgré les résistances (1995). « A exerce du pouvoir sur B dans la mesure où il obtient de B une action que ce dernier n'aurait pas effectuée autrement », affirme dans un sens similaire le politologue américain Robert Dahl (1957). Trop abstrait et trop vague pour être utile en sciences sociales, le concept de pouvoir a été écarté par Weber, qui lui préfère le concept de **domination**, lequel renvoie au droit du dirigeant, dans un ordre établi, à donner des ordres et à s'attendre à être obéi. La domination est la « chance pour un ordre de rencontrer une docilité », « la chance de trouver des personnes déterminables prêtes à obéir à un ordre de contenu déterminé » (Weber, 1995). La domination ainsi comprise peut s'appliquer à bien des systèmes d'autorité légitime : **États**, grandes organisations, entreprises, bureaucraties, **familles**, etc. Les différents systèmes de domination se distinguent les uns des autres par la forme de **légitimité**, le type d'obéissance, l'appareil administratif et le mode d'exercice du pouvoir. Étant donné les différences dans les

systèmes de domination, Weber avance une théorie de l'autorité politique fondée sur trois types de domination légitime : la domination charismatique, la domination traditionnelle et la domination rationnelle-légale. On arrive donc à une représentation **idéal-typique** des formes de domination légitime.

POUVOIRS ET RÉSISTANCES

Les sociologues contemporains qui choisissent tout de même d'utiliser le concept de pouvoir ont tendance à différencier les types de pouvoir au sein d'une société. Ainsi, le pouvoir **politique**, que l'on peut définir comme une « capacité d'institutionnalisation » (Freitag, 1986), c'est-à-dire de fixation des règles sociales, et qui s'exerce à travers les compétitions pour le contrôle des mécanismes institutionnels de l'État et de son monopole de la violence légitime, n'est pas le pouvoir économique, qui est accumulé sur la base de la propriété et de la richesse, avec les possibilités de commandement qu'elle permet. De même, on peut différencier le pouvoir religieux, le pouvoir parental, etc.

La notion de « pouvoir symbolique », que l'on doit à Pierre Bourdieu, renvoie quant à elle à la capacité d'un groupe d'imposer, sous la forme d'une **violence symbolique**, ses catégories de perception et de jugement à un autre groupe (2001a). Dans une veine similaire, Philippe Braud (2008) différencie le « pouvoir d'injonction » — pouvoir de prescrire ou d'interdire un comportement, c'est-à-dire capacité de contraindre quelqu'un sous la menace potentielle d'une sanction négative (punition) — du « pouvoir d'influence » — capacité de suggérer plus ou moins subtilement des comportements, l'obéissance amenant une sanction positive (récompense). Par exemple, l'officier qui donne un ordre à ses subalternes, le patron qui donne une tâche à réaliser à ses employés ou le professeur qui donne des devoirs à ses étudiants n'exercent pas le même genre de pouvoir que le journaliste qui oriente la compréhension des enjeux sociaux, l'ami qui prodigue un conseil ou le parent qui suggère à son enfant que les brocolis sont un aliment délicieux. En ce sens, plus le **capital** symbolique de la personne qui exerce une influence est important, c'est-à-dire plus la légitimité qui lui est accordée est grande, plus sa capacité à orienter les perceptions, les jugements et les comportements sera importante.

Dans tous les cas, parler de pouvoirs au pluriel, c'est aussi mettre en lumière les différentes formes de résistances qu'ils impliquent. En effet, quelles que soient ses formes, le pouvoir s'inscrit au cœur de certaines relations sociales, ce qui signifie que l'obéissance n'est jamais garantie. Refus, rejet, abstention, méfiance, indifférence, désapprobation, critique, opposition, protestation, manifestation, désobéissance civile, soulèvement, révolte, émeute, révolution, l'insoumission peut prendre des formes diverses, plus ou moins radicales et organisées, donnant lieu ou non à des contre-pouvoirs. Dans *La domination et les arts de la résistance* (2009), James C. Scott a introduit à ce propos la notion de pratiques « infra-politiques », qui renvoie « aux formes discrètes de résistance qui n'osent pas dire leur nom » et que l'histoire officielle ne retient généralement pas. Du rire sous cape à l'ironie, de la médisance aux adages populaires (« menteur comme un politicien »), des rituels d'inversion comme le carnaval à l'indifférence feinte aux discours du pouvoir, du braconnage à la fraude fiscale, entre autres, les groupes dominés (ou « subalternes », comme l'écrit Scott) utilisent de nombreuses stratégies pour éviter la soumission, atténuer subjectivement les effets de la domination ou subvertir l'**ordre social** et politique.

73 Le pouvoir d'injonction et le pouvoir d'influence, selon Philippe Braud

POUVOIR			
Injonction	En cas de refus du comportement prescrit…	… infliction d'un dommage…	… garantie par l'usage plausible de la coercition.
Influence	En cas d'acceptation du comportement suggéré…	… octroi d'une récompense…	—

Source : Tiré de P. Braud, *Sociologie politique*, Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 9e édition, 2008, p. 108.

74 Du pouvoir au biopouvoir

Aujourd'hui, dans le sillage des travaux du philosophe et historien français Michel Foucault, de nombreux auteurs s'intéressent aux transformations du pouvoir en « biopouvoir » (Agamben, 2003 ; Rose, 2007 ; Hardt et Négri, 2000). En recourant à la notion de biopouvoir, définie comme l'ensemble des mécanismes de normalisation du comportement et de contrôle de la vie biologique d'une population, Foucault souligne le passage de la question du « droit de mort » au « pouvoir sur la vie » (Foucault, 1976).

Traditionnellement, en effet, l'exercice du pouvoir politique était fondé sur la soumission des « individus » à la « loi » : autrement dit, il s'agissait d'un pouvoir d'injonction juridique proscrivant un certain nombre de comportements aux « sujets de droit », aux citoyens. Le pouvoir souverain, c'est-à-dire le pouvoir du monarque, puis de l'État, se manifestait essentiellement d'une manière négative : interdiction, prélèvement, punition, etc. C'était un pouvoir fondé sur « le droit de vie et de mort », ainsi qu'en atteste par exemple l'existence de la peine de mort comme conséquence dernière de la transgression des règles.

Par contraste avec cette forme traditionnelle du pouvoir d'interdiction, Foucault note l'apparition de nouveaux « mécanismes du pouvoir » à partir du XVIIIe siècle et, d'une manière accélérée, au XIXe siècle :

> *Le « prélèvement » tend à n'en plus être la forme majeure, mais une pièce seulement parmi d'autres qui ont des fonctions d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation des forces qu'il soumet : un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les faire plier ou à les détruire. Le droit de mort tendra dès lors à se déplacer ou du moins à prendre appui sur les exigences d'un pouvoir qui gère la vie et à s'ordonner à ce qu'elles réclament.* (Foucault, 1976)

Le pouvoir se fait biopouvoir dès lors qu'il prend en charge la vie elle-même, dans l'objectif de l'améliorer, d'en tirer une utilité collective sous la forme de l'augmentation de la productivité, d'en gérer les moindres détails. Il n'est guère surprenant, dans cette optique, que les XIXe et XXe siècles aient été traversés de débats sur l'abolition de la peine de mort, aient produit tant de théories de la race, aient vu naître les grandes politiques *hygiénistes*, se développer la médicine moderne ou apparaître la logique des assurances-vie. « Pour la première fois sans doute dans l'histoire, écrit Foucault, le biologique se réfléchit dans le politique ; le fait de vivre n'est plus ce soubassement inaccessible qui n'émerge que de temps en temps, dans le hasard de la mort et sa fatalité ; il passe pour une part dans le champ de contrôle du savoir et d'intervention du pouvoir » (1976).

Deux voies complémentaires s'offrent dans le développement de cette nouvelle forme de pouvoir. La première, c'est la « discipline des corps », qui consacre le passage à la prédominance de la normalisation des comportements sur l'univers juridique du droit. À la caserne militaire, à l'école, à l'usine, à l'hôpital, à la prison, etc., on cherche à dresser les corps, à améliorer les performances, à orienter les attitudes et les aptitudes afin de « les contraindre à une certaine manière de se comporter » (Foucault, 1994). L'objectif, c'est l'adaptation, la docilité, la rentabilité, en somme l'intériorisation de la norme de l'accroissement des potentialités de la vie.

La seconde, c'est la « biopolitique des populations », c'est-à-dire la régulation des processus vitaux par le biais du contrôle des naissances, des politiques de santé publique, de la prise en charge des âges de la vie, etc. Dans ce contexte, le biopouvoir n'a plus la prétention de baliser les actions en *société* d'un ensemble de personnes conçu comme un *peuple*, mais d'orienter les comportements d'une *population*, c'est-à-dire d'une somme statistique d'individus interchangeables, par le contrôle de l'*environnement*.
Les analyses sociologiques qui renvoient à la question du biopouvoir portent aujourd'hui sur une multitude de thèmes : gestion des ressources humaines, biotechnologies, médicalisation, norme de la « santé à tout prix », multiplication des dispositifs de prévention en matière de santé sexuelle, de santé mentale, de troubles en tout genre (alimentation, adaptation, comportement, etc.), lutte contre l'obésité, prise en charge des risques et des facteurs de risque de toute nature, contrôle démographique, gestion des catégories sociales vulnérables, des corps ou des pratiques d'accouchement ou funéraires, etc. (Benasayag, 2008 ; Memmi, 2003 ; Ferenczi, 2001 ; Vigarello, 1978).

Problèmes sociaux

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **inégalités sociales** (P. 161) / **pauvreté** (P. 197)

L'émergence au XIXe siècle de la « question sociale », autrement dit la prise de conscience des conséquences individuelles et collectives souvent dramatiques du double processus d'industrialisation et d'**urbanisation**, annonce le questionnement contemporain concernant les problèmes sociaux. L'effritement des liens sociaux traditionnels, familiaux et communautaires, et l'intensité de la misère urbaine ont incité les premiers sociologues à mener des enquêtes sur les conditions de vie des populations ouvrières. Puis, au début du XXe siècle, apparaît dans la sociologie américaine l'idée de « problème social », compris d'abord comme un ensemble de situations de désorganisation sociale qui sont en rupture avec les **normes** et les **valeurs** dominantes. Misère, criminalité, alcoolisme, itinérance, etc., un ensemble de phénomènes considérés comme « anormaux » sont décrits et décriés ; on les considère comme inacceptables et exigeant une prise en charge sociale et politique. Cette première définition des problèmes sociaux constitue encore l'arrière-plan des conceptions relevant du **sens commun**. Pourtant, depuis lors, la réflexion sociologique concernant les problèmes sociaux s'est aiguisée.

Dès les années 1960-1970, en effet, de nombreux auteurs mettent en lumière les limites de cette approche. Le principal reproche qu'on lui fait a trait à son caractère statique et normatif. Il n'existe pas de problèmes sociaux « en soi », autrement dit il n'existe pas de situation sociale problématique indépendamment du jugement que l'on porte sur cette situation. Ce qu'il nous faut donc analyser, c'est la dynamique sociohistorique qui contribue à l'émergence de situations jugées problématiques, par exemple examiner les normes sociales, voire les **idéologies** qui contribuent à la définition de la situation comme problématique, non moins que la dynamique des rapports sociaux plus ou moins conflictuels entre les groupes impliqués tant dans la situation que dans sa définition en tant que problème. Par exemple, avant que la scolarité ne s'impose comme un gage d'**intégration** sociale, on ne pouvait pas considérer le décrochage scolaire comme un « problème social ». De même, aujourd'hui, alors qu'au Québec près de 30 % des familles sont monoparentales, leur situation est de moins en moins pensée comme un problème, mais de plus en plus comme un modèle familial parmi d'autres.

Ainsi, qu'ils adoptent une approche **fonctionnaliste** en termes de déviance, une perspective **interactionniste** en termes de **stigmatisation** ou d'étiquetage social, ou un des courants **marxistes** réfléchissant en termes de conflits entre les **classes sociales**, les auteurs contemporains proposent diverses définitions convergentes. Un problème social est une situation sociale qui, considérée comme problématique, exige l'intervention de divers acteurs sociaux (Dorvil et Mayer, 2001 ; Dumont, 1994 ; Mayer et Laforest, 1990). De la sorte, l'analyse sociologique des problèmes sociaux s'intéresse notamment aux conditions objectives et subjectives de la situation problématique, aux causes et aux conséquences sociales du problème en question, au processus de construction sociale du problème et aux modalités d'intervention et de prise en charge.

LES CONDITIONS OBJECTIVES ET SUBJECTIVES DE LA SITUATION PROBLÉMATIQUE

L'analyse sociologique vise d'abord à comprendre ce qu'éprouvent les gens qui souffrent d'être dans telle ou telle situation, ou qui la subissent. Par exemple, elle se penche sur la trajectoire sociale et les conditions de vie des personnes qui vivent de la prostitution. De même, elle cherche à comprendre le sens que ces personnes donnent à leur situation : pour les unes, il s'agit d'une situation dégradante, à laquelle elles sont plus ou moins contraintes, alors que pour les autres, qui se définissent comme « travailleuses du sexe », il s'agit d'un métier qui, selon elles, ne pose pas de problème.

LES CAUSES ET LES CONSÉQUENCES SOCIALES DU PROBLÈME EN QUESTION

L'analyse se penche ensuite sur la manière dont l'organisation et le fonctionnement de la société ou d'une composante de la société (normes et règles sociales, interactions sociales, groupes sociaux, institutions, modes et conditions de vie, etc.) contribuent à produire telle

ou telle situation. Elle montre ainsi comment certains types d'interactions, certaines institutions ou certaines conditions de vie produisent de la non-conformité aux normes sociales, ou encore comment les rapports de pouvoir, de domination ou d'exploitation sont à l'origine des difficultés que vivent certains individus ou certains groupes sociaux. Par exemple, les uns mettront en lumière le rôle central de la sédentarité de la civilisation urbaine et des effets de l'alimentation industrielle dans l'augmentation du pourcentage de gens souffrant d'obésité ; les autres s'intéresseront davantage aux inégalités sociales qui sont au cœur des problèmes de surpoids observés au sein de certains groupes sociaux défavorisés.

LE PROCESSUS DE CONSTRUCTION SOCIALE DU PROBLÈME SOCIAL

L'analyse porte également sur les raisons pour lesquelles on en vient à considérer certains comportements ou certaines situations sociales comme des problèmes sociaux. Sur quelle conception de la réalité sociale se fonde-t-on pour juger « anormale » telle ou telle situation ? Quels sont les **acteurs** sociaux, les **groupes** ou les intervenants qui participent à la définition d'une situation considérée comme problématique ? Quel rôle les institutions politiques, les services sociaux, les services policiers ou les médias jouent-ils dans cette construction ? Quel intérêt les uns et les autres ont-ils à considérer telle situation sociale comme un problème à régler ? Par exemple, pour les groupes féministes, l'avortement relève du droit des femmes à disposer librement de leur corps, tandis que certains groupes catholiques voient dans l'avortement un grave problème social menaçant la famille et exigent qu'il soit criminalisé.

LES MODALITÉS D'INTERVENTION ET DE PRISE EN CHARGE

Enfin, l'analyse sociologique s'intéresse aux diverses solutions proposées pour résoudre un problème social ainsi qu'aux acteurs et à la manière dont ces acteurs prennent en charge certaines catégories de population ou certaines situations. Selon que l'on conçoit ledit problème social comme un problème d'**adaptation sociale** des individus ou comme une situation d'injustice, les manières d'agir et de corriger la situation sont susceptibles de différer. Cela influe également sur le type de prise en charge proposé, que ce soit sous un mode médical, carcéral, communautaire ou autre.

Racisme

NOTIONS RELIÉES > **ethnocentrisme** (P. 126) / **multiculturalisme/interculturalisme** (P. 189)

Le racisme est l'**idéologie** selon laquelle il existe une hiérarchie des individus et des groupes fondée sur des différences biologiques héréditaires. Le racisme est, par conséquent, indissociable de l'idée de supériorité raciale et il repose, de manière ouverte ou cachée, sur l'idée de l'inégalité des races. Par extension, est raciste tout jugement ou tout comportement dénotant du mépris, du rejet ou de la xénophobie (haine des étrangers) à l'égard de certaines personnes au motif qu'on les considère comme appartenant à une autre race. Dans *L'homme dominé* (1968), Albert Memmi répertorie quelques attitudes proprement racistes : l'importance accordée aux différences raciales, réelles ou imaginaires, et leur généralisation, ainsi que la valorisation de son propre groupe racial et la justification de ses privilèges au détriment des autres.

Le racisme peut ainsi s'exprimer sous différentes formes. Parfois, il est manifeste, comme dans le cas de la **ségrégation** raciale institutionnalisée du régime de l'apartheid en Afrique du Sud ; parfois, il est moins visible, comme dans les divers cas de **discrimination** (refus d'un emploi, d'un logement, etc.). Le rejet de l'autre, de sa présence ou de sa proximité, les blagues, les insultes ou les humiliations verbales constituent autant de manifestations quotidiennes du racisme. Sont également racistes toutes les explications des échecs scolaires, de la criminalité ou du faible taux d'emploi fondées sur une prétendue infériorité intellectuelle ou une tendance naturelle à la délinquance ou à la paresse. « Je ne suis pas raciste, sauf que… », cette formule, immanquablement suivie de commentaires plus ou moins désobligeants à propos des attitudes ou des

aptitudes d'une personne ou d'un groupe en fonction de sa prétendue origine raciale, est symptomatique d'une conception raciste qui ne s'avoue pas.

Aujourd'hui, le profilage racial est sans doute l'une des manifestations les plus subtiles du racisme. La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse le définit de la manière suivante :

> *Le profilage racial désigne toute action prise par une ou des personnes d'autorité à l'égard d'une personne ou d'un groupe de personnes [...] qui repose sur des facteurs telles la race, la couleur, l'origine ethnique ou nationale ou la religion, sans motif réel ou soupçon raisonnable, et qui a pour effet d'exposer la personne à un examen ou à un traitement différentiel.* (2011, p. 10)

On peut penser ici à l'arrestation arbitraire de personnes appartenant à des minorités visibles, aux **stéréotypes** systématiquement appliqués dans les milieux scolaires ou dans les établissements de santé et nuisant à l'**intégration** sociale des personnes qui en sont victimes.

THÉORIES DES RACES

Si le racisme existe depuis de nombreux siècles (Delacampagne, 1983), les débats scientifiques sur la question des races font rage, eux aussi, depuis longtemps et ressurgissent périodiquement. La raciologie (partie de l'anthropologie qui étudie les phénomènes raciaux) est apparue en France au XVIIIe siècle. À l'époque, on est d'avis qu'il existe une hiérarchie entre les races et que l'homme blanc est au sommet de l'échelle, tandis que l'homme noir est au bas. Au XIXe siècle, les spécialistes commencent à subdiviser les races. Les Nord-Africains appartiennent dorénavant à une autre race que celle des Blancs. Dans la race blanche, on distingue les Nordiques des Méditerranéens et des Alpins, etc. Ainsi en vient-on à répartir l'espèce humaine en différentes races dûment caractérisées et hiérarchisées, comme dans l'*Essai sur l'inégalité des races* de Joseph Arthur de Gobineau. Notons également la classification couramment utilisée jusqu'au début du XXe siècle, qui distinguait la race blanche (caucasienne), la race jaune (mongole), la race marron (malaise), la race noire (africaine) et la race rouge (amérindienne).

La première moitié du XXe siècle connaît une des formes les plus meurtrières du racisme, celle de la prétendue supériorité de la race aryenne, propagée par l'idéologie nazie. Durant la Deuxième Guerre mondiale, en effet, l'antisémitisme, c'est-à-dire la haine des Juifs, est à son comble, et pas uniquement dans l'Allemagne hitlérienne. Ici même, au Canada et au Québec, des groupuscules antisémites s'organisent en se basant sur une idéologie raciste largement partagée. Dans la seconde partie du XXe siècle, la persistance du Ku Klux Klan, mouvement américain visant à maintenir la supériorité raciale des Blancs, la purification ethnique survenue dans l'ex-Yougoslavie pendant les guerres de 1991-2001 et le génocide des Tutsis au Rwanda en 1994 constituent des illustrations de l'intolérance, voire de la **domination**, raciste. Cela ne signifie pas, évidemment, que divers mouvements antiracistes ne luttent pas contre ces tendances. À cet égard, le mouvement des droits civils des Noirs aux États-Unis, dans les années 1960, dont la figure emblématique est Martin Luther King, retient à juste titre l'attention.

Cependant, par-delà les implications politiques du racisme et de l'antiracisme, c'est aujourd'hui de l'intérieur même des théories biologiques que la notion de race est remise en question. « Toute tentative de classification en races humaines est soit impossible, soit totalement arbitraire », écrit par exemple le biologiste Luca Cavalli-Sforza dans son ouvrage *Gènes, peuples et langues* (1996) :

- impossible, d'abord, parce que l'analyse des caractères génotypiques (génétiques) ne permet pas de repérer des groupes d'individus partageant des caractéristiques fixes, propres et exclusives ;
- arbitraire, ensuite, parce que les différentes façons de distinguer les « races » se sont toujours fondées sur des considérations phénotypiques (caractères observables), qui sont variables et **ethnocentriques** (morphologie, anatomie, etc.).

DE LA RACE AU GROUPE RACISÉ

S'il n'existe pas de races dans l'espèce humaine, il n'en demeure pas moins que le racisme, lui, est un phénomène réel. Pour les sociologues, cela est attribuable à la construction sociale de l'**identité** qui, dans certains cas, s'accroche à des caractéristiques ethniques. Ainsi, dira-t-on, les races sont des catégorisations sociales, des manières de classer les individus et les **groupes** selon un ensemble de stéréotypes plus ou moins négatifs,

souvent intériorisés par ceux et celles qui en sont victimes. On parlera alors de « groupe racisé » plutôt que de « race », en pensant au processus de réduction d'un individu ou d'un groupe à des caractéristiques biologiques héréditaires, en grande partie imaginaires.

RACISME ET MULTICULTURALISME

Selon certains auteurs, le **multiculturalisme**, en tant qu'idéologie et en tant que modèle d'intégration sociale, contribuerait à l'affaiblissement du phénomène raciste. En mettant l'accent sur l'égale valorisation de toutes les communautés culturelles, il permettrait une acceptation de plus en plus importante des différences ethniques, sans égard à leur supposée supériorité ou infériorité. Pour d'autres commentateurs, au contraire, le multiculturalisme s'inscrit dans la « logique identitaire » qui menace d'emporter la société dans une fragmentation infinie en sous-groupes ethniques en concurrence les uns avec les autres. En valorisant l'identification par l'ethnie au détriment des rapports de classe ou de la citoyenneté (dans le cadre d'une conception civique de la **nation**, par exemple), le multiculturalisme serait au principe de la résurgence d'idéologies et de comportements **racistes** (Wieviorka, 1998).

Relativisme culturel

Le relativisme culturel s'oppose à l'**évolutionnisme**, à l'**ethnocentrisme** et aux jugements moraux que l'ethnologie et les sciences sociales portent sur les pratiques culturelles des « autres » **cultures**. Toutefois, le relativisme culturel se heurte, comme les autres variantes du relativisme, à l'impossibilité de trancher quant à la valeur de vérité des énoncés. Dans le cadre de cette approche, on en vient donc à affirmer que des théories et des opinions contradictoires peuvent coexister et qu'il n'y a pas de vérité en soi. Cette position relativiste s'appliquant aussi au relativisme, la doctrine finit par se saborder elle-même : le relativisme est relatif. Enfin, à force de vouloir faire preuve d'ouverture à l'autre, le relativisme culturel tend à essentialiser chacune des particularités ethniques ou culturelles, autrement dit à en faire des « essences » immuables. Ce faisant, il contribue paradoxalement non seulement à la formulation d'un jugement de valeur à l'endroit de ces groupes, mais aussi à la naturalisation de certains attributs qui sont supposés leur être consubstantiels.

Religion

NOTIONS RELIÉES > **croyance** (P. 75) / **culture** (P. 77) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **fonctionnalisme** (P. 135) / **Marx, Karl** (P. 169) / **médias** (P. 173) / **secte** (P. 226) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **Weber, Max** (P. 260)

La religion est un système cohérent de **croyances**, de dogmes, de mythes, de rites et de symboles structurant le rapport entre les communautés humaines et ce qu'elles considèrent comme sacré. Ce faisant, elle fournit tout à la fois un sens à l'existence et un cadre d'interprétation de la réalité.

Auguste Comte (1798-1857), fondateur du positivisme et théoricien de la loi des trois états, est l'un des premiers à avoir porté un regard sociologique critique sur la religion. Pour lui, le phénomène religieux constitue le relent d'un lointain passé de l'humanité.

S'ils n'ont pas abordé le phénomène religieux de la même façon, Karl **Marx**, Émile **Durkheim** et Max **Weber** se sont tous trois intéressés à la religion. Pour Marx, la religion représente une idéologie qui sert de légitimation à la classe dominante dans sa lutte contre les **classes sociales** dominées. Durkheim, de son côté, la considère plutôt comme une force de cohésion et de **contrôle social**. Enfin, chez Weber, la religion peut, en favorisant ou en interdisant des manières d'agir déterminées, entraîner des formes spécifiques de changements sociaux et culturels ou encore les freiner (voir le document 75).

LA RELIGION AU QUÉBEC

Au Québec, dès les débuts de la colonisation française, au XVIIe siècle, tout autant que sous le régime britannique, à partir de 1763, le peuple francophone d'Amérique du Nord a été presque exclusivement catholique. Au début du XXe siècle, 86 % de la population de la province de Québec est catholique. Cependant, à la suite de la **Révolution** tranquille, dans les années 1960, la pratique religieuse connaît une chute impressionnante chez les catholiques francophones. Si certains observateurs interprètent ce fait comme un signe de la **sécularisation** de la société québécoise, tous estiment que cette baisse marque une étape décisive de la **laïcisation** des institutions.

75 La fonction de la religion, selon Marx, Durkheim et Weber

SOCIOLOGUE	ANALYSE	FONCTION DE LA RELIGION	CRITIQUE
Marx	*Conflit de classes*	La religion est une idéologie qui, projetant l'explication de l'existence dans une réalité surnaturelle, détourne les êtres humains des rapports de domination et d'exploitation qui caractérisent la vie sociale. « Opium du peuple », la religion endort les classes sociales dominées, masque les véritables causes de leur oppression et contribue ainsi à leur aliénation.	Si la religion a pu servir historiquement à légitimer les inégalités sociales, elle a toutefois été aussi, dans certaines circonstances, un instrument de dénonciation des inégalités sociales. Pensons, par exemple, à la fin de la période de l'esclavage au XIXe siècle et au mouvement des droits civils aux États-Unis, au XXe siècle, ou encore aux diverses théologies de la libération, en Amérique latine ou en Afrique, au nom desquelles des prêtres contribuèrent aux luttes de décolonisation en prenant position en faveur des pauvres et des déshérités.
Durkheim	*Cohésion et contrôle social*	La religion a plusieurs fonctions majeures : 1) elle est une force de cohésion sociale ; 2) elle exerce une forme de contrôle social ; 3) elle donne un sens et des buts à l'existence des individus dans la société ; 4) elle incite à l'action, elle a un effet dynamogénique ; 5) elle est une forme d'autoreprésentation de la société.	La perspective durkheimienne semble considérer le phénomène religieux comme une force fédératrice, mais elle tient peu compte des terribles conflits sociaux qu'elle engendre. Cette conception « positive » de la religion ne semble pas en mesure d'expliquer certains phénomènes plus récents, comme les luttes socioreligieuses en Amérique latine.
Weber	*Changements sociaux*	Les religions et l'éthique qu'elles favorisent représentent des canevas culturels et sociaux dans lesquels se tissent les sociétés. L'éthique du protestantisme calviniste, par exemple, contribue au développement de la modernité occidentale et du capitalisme contemporain.	On ne peut appliquer à toutes les religions les observations de Weber concernant l'éthique protestante. D'autres religions peuvent être, au contraire, des facteurs de stagnation, voire de recul social et culturel.

Source : Inspiré de J. Macionis, *Sociology*, 2008.

76 Religion : les Églises et les sectes

Au Canada, certains groupements religieux sont reconnus par la loi comme des Églises et les autres sont qualifiés de **sectes**. On a parfois tendance à négliger l'importance de la distinction entre Église et secte en la réduisant à ce sens juridique. Or, il existe également entre elles une distinction sociologique. Dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Weber propose de qualifier d'Église tout groupement consistant en une « institution de grâce qui gère les biens de salut religieux comme fidéicommis et à laquelle il est (en principe !) obligatoire d'appartenir [...] » (Weber, 2000 [1904], p. 310). L'appartenance à une Église ne constitue donc pas « la preuve des qualités de ses membres » ; on en hérite. L'Église accepte les justes et les non-justes, pardonne à ses adeptes qui dévient des normes, de sorte que l'appartenance à une Église ne garantit pas l'existence d'une quelconque qualification individuelle.

En revanche, la secte est « un groupement volontariste composé exclusivement (en principe) d'adeptes possédant une qualification religieuse et éthique, dans lequel on entre librement quand on y est librement admis en vertu d'une confirmation religieuse » (*ibid.*). L'appartenance à une secte est donc volontaire, et non obligatoire. Toutefois, l'admission est élective ; elle représente la confirmation d'une qualification éthique individuelle. La réussite d'un « frère » correspondait dans ce contexte à la « preuve de sa confirmation et de son état de grâce » et elle était bonne pour la secte et pour son prestige. Le corollaire de cette admission élective est l'expulsion (entraînant des effets économiques considérables) réservée à ceux qui affichent une quelconque déviance. Les particularités des sectes sont donc le volontarisme, l'élection et la menace d'expulsion. Les sectes « rassemblaient ceux qui partageaient la même foi [et] une qualification éthique, soumettaient ces hommes à une sélection et à un conditionnement, contrôlaient et réglementaient la conduite de leur vie dans le sens exclusif de la probité formelle et de l'ascèse méthodique » (p. 341). Pour Weber, les conduites favorisées par les sectes protestantes américaines légitiment et transforment les motivations économiques individualistes, et donnent naissance à l'éthos du capitalisme bourgeois moderne.

Les différences entre les Églises et les sectes, selon Weber

ÉGLISE	SECTE
Appartenance familiale	Adhésion volontaire
Ouverte aux justes et aux non-justes	Ouverte uniquement aux justes
Pardon accordé en cas de faute	Expulsion en cas d'écart

Représentations sociales

NOTIONS RELIÉES > **capitalisme** (P. 51) / **écologie** (P. 100) / **économie** (P. 105) / **intégration/régulation** (P. 164) / **médias** (P. 173) / **société de consommation** (P. 236) / **stéréotype** (P. 244) / **territoire** (P. 249) / **violence symbolique** (P. 259)

Les représentations sociales sont des manières de concevoir la réalité et d'agir dans le monde, qui sont élaborées collectivement et jouent un rôle dans l'unification de la conception du monde du **groupe** qui les partage. En **sociologie**, l'expression « représentations sociales » est utilisée, d'abord par **Durkheim**, pour distinguer les représentations collectives des représentations individuelles, lesquelles sont du domaine de la psychologie. Si, dans la *Division du travail social* (1893), les représentations sociales semblent dériver de la conscience collective et fournir une base aux jugements individuels, dans un second temps, Durkheim et Mauss, dans *De quelques formes primitives de classification* (1903), distinguent les catégories sociales, rigides et durables, qui permettent la classification générale de la réalité (temps, espace, cause, force) et les représentations sociales, malléables et dynamiques, qui permettent l'orientation des actions des **individus**

dans leur vie quotidienne. Ainsi, les représentations sociales, en tant que représentations collectives, diffèrent des représentations individuelles et ne leur sont pas réductibles. En distinguant représentations collectives et représentations sociales, certains auteurs soulignent que les représentations sociales, loin d'être répandues dans l'ensemble des groupes sociaux d'une **société**, peuvent être le fait de groupes restreints et surgir et se construire au sein des interactions des individus.

Les représentations sociales sont donc des idées, des **valeurs**, des conceptions qui permettent de décrire le monde et de porter un diagnostic à son égard. En effet, les multiples usages du terme « représentation sociale » dans la sociologie du XX[e] siècle renvoient à l'idée qu'une représentation est un « ensemble de concepts, d'énoncés et d'explications » (Moscovici, 1961).

77 Les principales fonctions des représentations sociales

SAVOIR	Nous permettre d'expliquer la réalité.
ORIENTATION	Prescrire des pratiques.
IDENTITÉ	Nous distinguer des autres.
JUSTIFICATION	Justifier nos actions.

Source : Inspiré de Bonardi et Roussiau, *Les représentations sociales*, Paris, Dunod, 1999.

Réseaux

NOTIONS RELIÉES > **capital** (P. 47) / **classe sociale** (P. 66) / **déterritorialisation** (P. 89) / **économie** (P. 105) / **élite** (P. 115) / **exclusion sociale** (P. 128) / **médias** (P. 173) / **société** (P. 235)

L'expression « réseaux sociaux », aujourd'hui communément associée aux réseaux de communication virtuels, revêt en sociologie un tout autre sens : elle renvoie à l'existence d'**acteurs** sociaux qui interagissent dans le cadre d'une structure sociale conformément aux **rôles** sociaux qu'ils sont amenés à y jouer. On distinguera les réseaux sociaux formels et informels, les réseaux sociaux d'**individus** (construits à partir des relations des individus, qui nous font découvrir l'existence de **groupes** formels ou informels justifiant les interactions) ou de groupes sociaux (construits à partir des relations des institutions ou des lieux, où les liens entre les groupes sont découverts par les individus qui y interagissent). Les réseaux peuvent donc être personnels, collectifs, institutionnels, locaux, régionaux, mondiaux, etc. Bien que l'analyse des réseaux puisse être mobilisée dans les perspectives **individualistes** telles que les théories de l'action ou de l'échange, on considère généralement que l'expression « analyse des réseaux » renvoie à une méthodologie structurelle (Lazega, 2014) et à une approche holiste, qui impliquent que la structure oriente les comportements individuels. Mais, au-delà de ce débat théorique, on trouve de nombreux exemples d'études et d'analyses des réseaux sociaux « concrets », fondées sur l'observation empirique des interactions ou sur la cooccurrence et la coparticipation des individus à des institutions ou groupes fermés.

MÉDIAS SOCIAUX ET RÉSEAUX SOCIAUX NUMÉRIQUES

Dans l'acception commune du terme, les « réseaux sociaux » renvoient aujourd'hui aux **médias** et réseaux sociaux numériques qui prolifèrent depuis la fin des années 2000. Aujourd'hui, « la majorité des adultes québécois (67 %) ont un compte actif sur un ou plusieurs réseaux sociaux comme Facebook, LinkedIn, Twitter ou Snapchat » (Cefrio, 2016). Les plateformes de médias sociaux que ces usagers privilégient sont Facebook, que 64 % des adultes québécois utilisent (Cefrio, 2016), YouTube, Twitter, Instagram et Pinterest. Lorsqu'il s'agit de communiquer directement par le biais de réseaux sociaux numériques, ils se tournent principalement vers Messenger, Skype, Snapchat et WhatsApp. Ces plateformes représentent des déclinaisons très différentes de ces réseaux sociaux qui permettent d'avoir accès tant à des informations et des témoignages sur l'actualité qu'à la vie privée des autres, ainsi que de diffuser toutes sortes de contenus.

La popularisation de ces modes de communication et la mise en relation d'individus qui n'auraient autrefois jamais pu communiquer directement entre eux qui en résulte est spectaculaire. Au Québec, en 2016, « plus de la moitié (55 %) des utilisateurs de médias sociaux disent non seulement consulter du contenu, mais aussi interagir avec d'autres utilisateurs » (Cefrio, 2016). S'il n'y a pas encore d'évaluation unanime des effets de ces nouveaux modes de communication, force est de constater qu'il s'agit d'un mouvement massif. Au Canada, 23 millions d'individus (63 % de la population) sont activement présents sur les médias sociaux et y passent en moyenne 1 heure et 47 minutes par jour. Notons que 20 millions d'individus (55 % de la population canadienne) accèdent aux médias sociaux grâce à leur téléphone intelligent (We Are Social et Hootsuite, 2017).

Révolution

NOTIONS RELIÉES > **capitalisme** (P. 51) / **citoyenneté** (P. 64) / **démocratie** (P. 82) / **État** (P. 123) / **ordre social** (P. 196) / **sociologie** (P. 240)

La « révolution » désigne un changement soudain et radical dans l'**ordre social**. Distinctes de la révolte en tant que mouvement de contestation, les révolutions peuvent être de plusieurs ordres :

- **Politique** : renversement d'un régime par la prise du pouvoir, comme la Révolution française de 1789, qui conduit à l'abolition de la monarchie, ou la Révolution russe de 1917, visant à mettre en place une société communiste.
- Social : bouleversement des valeurs, des normes, des croyances, etc., comme la révolution sexuelle des années 1960-1970, en Occident, qui visait la libération des mœurs.
- Scientifique : transformation profonde des concepts et des méthodes à partir desquels s'élabore la connaissance scientifique, comme le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme dans la représentation du monde aux XVI[e] et XVII[e] siècles.
- Technique : mise au point de nouveaux instruments, outils ou technologies qui bouleversent les manières de faire et de produire, comme l'invention et le perfectionnement de la machine à vapeur au XVIII[e] siècle, et la démultiplication de l'énergie produite qui en a résulté.

Par extension, le terme « révolution » est utilisé pour désigner des changements rapides dans l'organisation sociale ou des bouleversements des manières de penser et d'agir communément admises. Ainsi, la révolution industrielle correspond au passage, au XIX[e] siècle, de sociétés **rurales**, agraires et artisanales à des sociétés urbaines, commerciales et industrielles.

78 La Révolution tranquille au Québec

Les termes sont si contradictoires que l'expression « Révolution tranquille » ne peut que faire sourire. Et l'on sourit peut-être d'autant plus lorsqu'on sait que cette expression visant à nommer un moment fort de la définition d'une nouvelle **identité** nationale québécoise a pour origine un article du *Globe and Mail*, un journal ontarien, où apparaissait le vocable de *Quiet Revolution* (la « révolution silencieuse »). L'amorce de la Révolution tranquille est le décès du premier ministre Maurice Duplessis, dirigeant du parti de l'Union nationale qui régna sur le Québec de 1936 à 1939 et de 1944 à 1959. Avec l'élection, en 1959, du gouvernement de Paul Sauvé (Union nationale), puis, en 1960, celle du gouvernement de Jean Lesage (Parti libéral du Québec), s'ouvre une ère de réformes profondes. Nationalisation de l'électricité, **laïcisation** des services sociaux, mise en place d'un système d'éducation public et d'un système de santé universel, etc. : tout au long des années 1960 et au début des années 1970, l'**État** québécois applique les principes de l'État-providence et met en œuvre un programme de promotion de l'identité **nationale** des ▶

Québécois francophones. La volonté d'assurer la promotion des francophones, jusqu'alors subordonnés à la minorité anglophone, la forte participation de l'État au développement économique et ses interventions en matière culturelle et sociale, ainsi que le mode de gestion politique fondé sur la concertation des grands acteurs sociaux et économiques (patronat, syndicats, puis mouvement communautaire) constituent l'armature de ce que bien des analystes désignent sous le nom de « modèle québécois » (Bélanger, Comeau et Métivier, 2000 ; Ferretti, 1999 ; Linteau et collab., 1989).

À l'heure actuelle, de nombreux historiens et sociologues s'interrogent sur la radicalité de la rupture représentée par la Révolution tranquille. S'il est tentant de penser qu'il y a eu une césure ou une cassure entre tradition et modernité, ou encore entre la Grande Noirceur des années conservatrices sous Duplessis et la modernisation libérale accélérée du Québec, cette idée ne fait pourtant pas l'unanimité. Produit d'une longue évolution sur les plans politique, social et économique, la Révolution tranquille n'est pas le fruit d'une « génération spontanée », selon l'avis de plusieurs historiens (Linteau, 2000). De ses « origines catholiques » (Gauvreau, 2008) à la remise en question de l'image traditionnelle d'un Canada français en retard sur la dynamique industrielle moderne propre aux sociétés occidentales (Rouillard, 1998), nombreux sont les auteurs qui tentent de resituer cet épisode crucial de l'histoire du Québec.

Rôle social

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **famille** (P. 131) / **genre** (P. 138) / **identité** (P. 148) / **immigration** (P. 153) / **institution** (P. 163) / **mobilité sociale** (P. 179) / **normes** (P. 195) / **réseaux** (P. 218) / **socialisation** (P. 231) / **statut social** (P. 244) / **suicide** (P. 246)

Le rôle social peut se définir comme l'ensemble des modèles culturels associés à un **statut**, autrement dit comme l'ensemble des manières de sentir, de penser et d'agir inculquées aux individus en fonction de la position sociale qu'ils occupent. George H. Mead (1934) et Ralph Linton (1936) montrent que le rôle social d'un individu s'acquiert dans l'interaction avec autrui et qu'il s'organise en fonction des attentes mutuelles en matière d'attitudes, de comportements ou de valeurs. Le rôle est un « moi social », ainsi que l'écrit William James (1892). D'ailleurs, pour Mead, le rôle est au centre du processus de **socialisation**. En adoptant le point de vue d'autrui et en anticipant ses réactions dans le cadre des jeux de rôles, les enfants intériorisent les diverses règles sociales et les attentes en matière de comportement appelées à structurer leur **identité**. Être père ou être mère, être professeur ou étudiant, être médecin, ingénieur ou peintre, etc., voilà autant de rôles sociaux correspondant à des manières d'être attendues et structurées par des **normes** sociales plus ou moins stéréotypées. Ce que c'est qu'un « bon » père, une « bonne » mère, un « bon » professeur, un « bon » étudiant, et ainsi de suite, voilà ce que tout le monde « sait », d'un savoir non réfléchi et que nous tentons de mettre en œuvre, lorsque nous sommes appelés à remplir tel ou tel rôle.

À l'instar des statuts auxquels ils sont associés, les rôles sociaux que devront jouer les individus sont multiples. C'est d'autant plus vrai que, dans les sociétés contemporaines, hypermodernes ou **postmodernes**, les normes et les modèles sociaux sont non seulement moins contraignants que dans les sociétés traditionnelles et **modernes**, mais ils sont aussi plus éclatés. Si cela laisse davantage de latitude aux individus, cela peut aussi être une source d'angoisse. À l'incertitude quant à nos rôles (comment dois-je me comporter en tant que parent, en tant que professeur, etc. ?) s'ajoutent en effet des difficultés croissantes à arrimer différents rôles plus ou moins contradictoires. On attend, par exemple, d'une jeune femme qu'elle soit à la fois douce et compréhensive, sache s'organiser et soit sensible, pudique et retenue, tout autant qu'ambitieuse et performante, compétitive et polyvalente. Voilà qui n'est pas simple !

Ruralité

NOTIONS RELIÉES > **espace** (P. 117) / **révolution** (P. 219) / **tradition** (P. 252) / **ville et urbanisation** (P. 255)

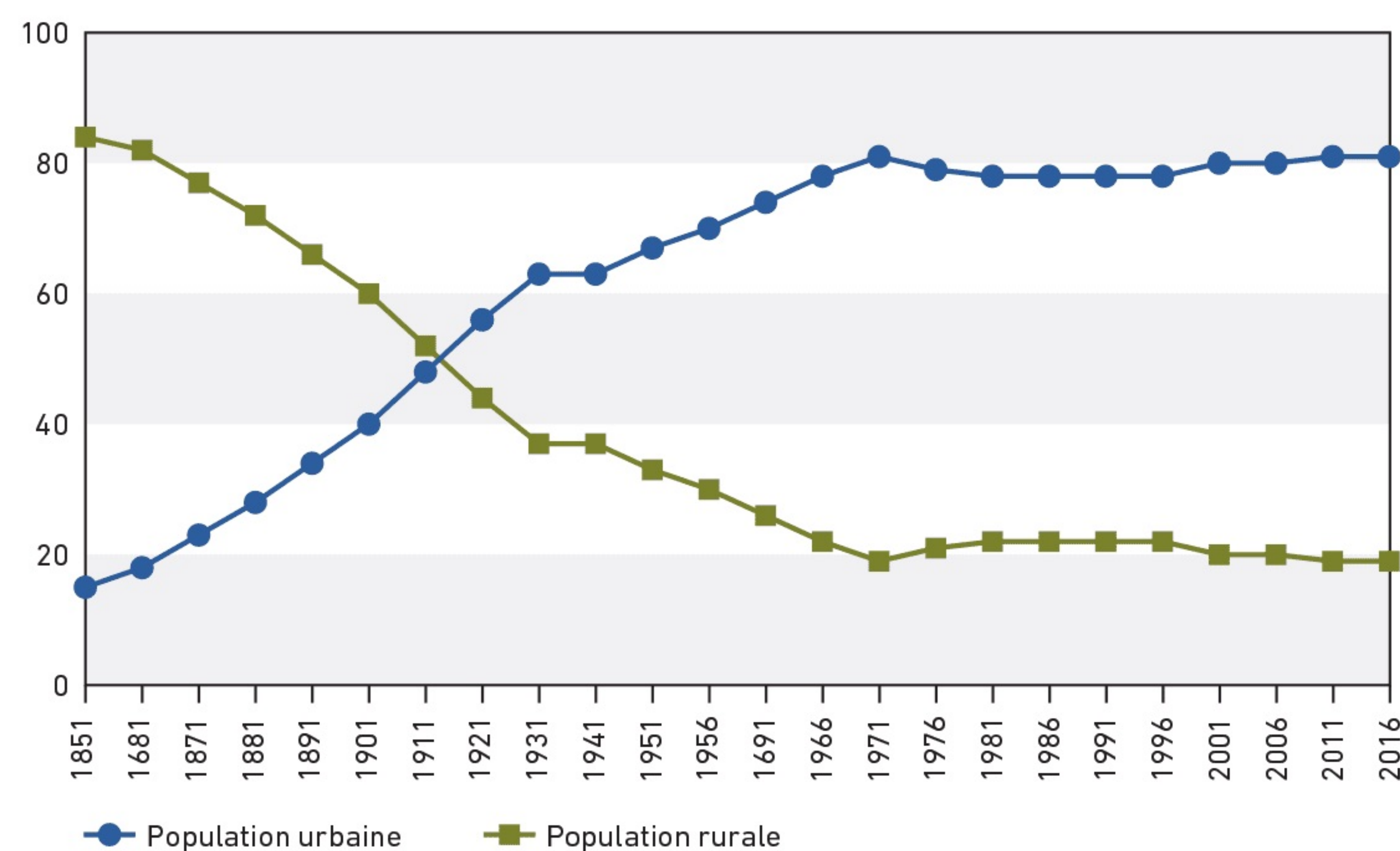
Du latin *ruralis*, qui signifie la « campagne », c'est-à-dire l'espace des champs cultivés, la ruralité renvoie à l'ensemble des traits caractéristiques des collectivités habitant dans les espaces ruraux. Fille de l'industrialisation et de l'urbanisation, la sociologie a d'abord compris la ruralité par contraste avec le monde moderne de la **ville** (urbanité), avant de chercher à comprendre en elles-mêmes et pour elles-mêmes les dynamiques sociales de ce que l'on nomme aujourd'hui les « mondes ruraux » (Bessière et collab., 2007). Même si elle a connu une diversification notable à l'époque contemporaine, la ruralité est généralement associée aux trois caractéristiques suivantes (Bontron, 1996) :

- Sur le plan économique : une prédominance des activités liées au secteur primaire (activités agricoles, pastorales, forestières, etc.) ;
- Sur le plan morphologique : une occupation extensive de l'espace entraînant une faible densité de population et une dispersion géographique du peuplement ;
- Sur le plan sociologique : un mode de vie et un système de valeurs fondés sur l'interconnaissance.

Alors que, d'intuition, tout le monde sait s'il habite en ville ou à la campagne, la définition et, surtout, la mesure exacte de ce qui constitue un espace rural est très variable selon les pays ou les organismes. Statistique Canada, par exemple, définit comme rurale une région de recensement si les personnes qui y habitent se trouvent hors d'un centre urbain de 1000 habitants ou plus, et que la densité de la population est inférieure à 400 habitants par km^2. Une telle définition n'est pas sans poser un problème. En effet, afin de satisfaire au critère de densité de population, bien des agglomérations petites et moyennes doivent, pour être considérées comme des « villes », être amputées de leur périphérie ; les habitants de ces territoires réputés ruraux, sorte de banlieues campagnardes de régions plus ou moins éloignées, ont pourtant un mode de vie qui est davantage urbain, travaillant, consommant, se divertissant dans le centre urbain contigu (Dugas, 1996). Néanmoins, en se fondant sur cette unité de mesure, on établit que près de 20 % de la population québécoise est rurale (Verrault et collab., 2017).

Au Québec, sur la base des calculs effectués par Statistique Canada, mais en incluant les petites villes de moins de 10 000 habitants situées dans les régions rurales, l'unité de mesure préconisée par la Politique nationale de la ruralité 2014-2024 permet d'établir à près de 25 % la part de la population considérée comme rurale. Cette population rurale est répartie dans plus de 1000 communautés, et on distingue les milieux essentiellement ruraux, les milieux ruraux voisinant une ville moyenne et les milieux ruraux périmétropolitains, c'est-à-dire en périphérie des deux grands centres urbains que sont Montréal et Québec (Jean et collab., 2014).

79 Population urbaine et population rurale au Québec, 1851-2016



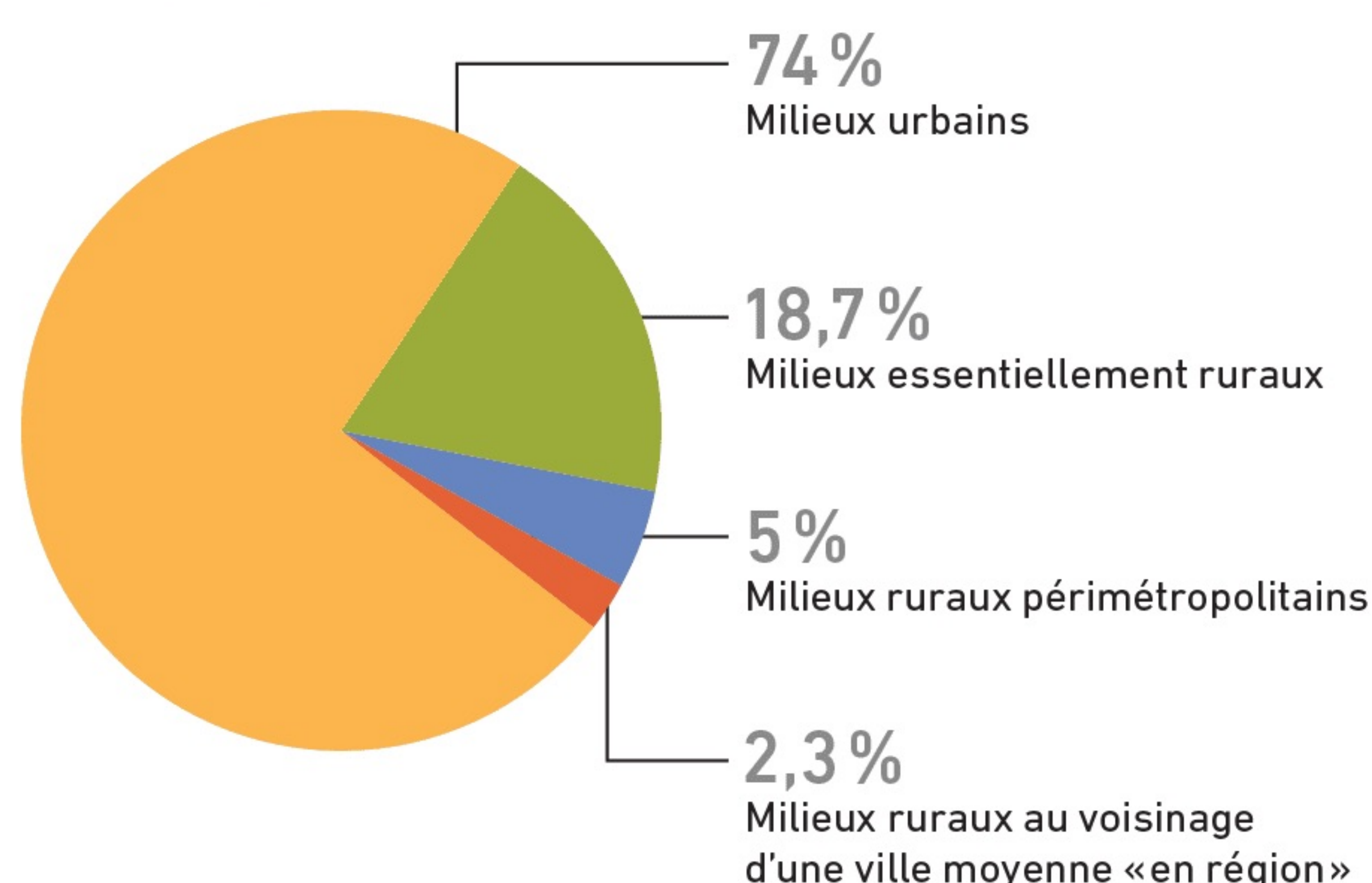
Sources : www.statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/l02/cst01/demo62f-fra.htm et Verrault et collab., *Tableau statistique canadien*, 2017, [En ligne], www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/economie/comparaisons-economiques/.../portraits.pdf.

RURALITÉ ET SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE : UN IDÉALTYPE

Que ce soit en lui accordant une valeur positive (attachement à la terre, simplicité, hospitalité, etc.) ou une valeur négative (archaïsme, esprit de clocher, fermeture

à la nouveauté, etc.), la sociologie classique associait la ruralité à la **société traditionnelle**, fond sur lequel se détachait l'objet dont elle se préoccupait alors, l'avènement de la **société moderne**. Le monde rural est ainsi apparu aux premiers sociologues comme un négatif du monde urbain, ainsi que l'illustrent un ensemble de dichotomies devenues classiques : tradition/modernité, communauté/société, agriculture/industrie, etc. Société précapitaliste chez **Marx**, univers de la solidarité mécanique chez **Durkheim**, lieu de la distinction entre le « paysan », propriétaire de sa terre et tourné vers l'autosubsistance familiale, et le « fermier capitaliste » produisant pour le marché chez **Weber**, selon les pères fondateurs de la sociologie, le monde rural était voué à se dissoudre dans la **modernité** (Hervieu et Purseigle, 2013).

80 Milieux urbains et milieux ruraux au Québec



Source : B. Jean (avec la collaboration de L. Desrosiers et de S. Dionne), *Comprendre le Québec rural*, 2e édition, Rimouski, UQAR, 2014, p. 12.

Dans le sillage de l'approche fondée sur l'**écologie urbaine** liée aux sociologues de l'École de Chicago, à partir des années 1930, la tradition sociologique américaine a développé la thèse, qui a longtemps fait florès, du « continuum rural-urbain » (*folk-urban continuum*). Par exemple, à l'idéaltype de la société urbaine (densément peuplée, socialement différenciée, reposant sur une intense division du travail, victime d'une désorganisation morale, etc.), Robert Redfield (1947) opposait ce qu'il nommait la *folk society* (expression traduite parfois par « société primitive », parfois par « société traditionnelle »). La *folk society* est définie comme une société rurale de taille restreinte, relativement isolée, homogène sur le plan culturel et marquée par un fort esprit de solidarité. Contrairement aux « agrégats d'individus » que constituent les « foules » urbaines, la *folk society* serait « l'expression même d'une **culture** », c'est-à-dire qu'elle serait marquée par une forte **cohésion sociale** fondée sur le partage de normes, de croyances, de valeurs et de pratiques communes. Entre ces deux pôles extrêmes que constituent les sociétés traditionnelles rurales et les sociétés modernes urbanisées s'échelonnent une diversité de sociétés concrètes plus ou moins façonnées par leurs caractéristiques distinctives. Selon Redfield, la diffusion du mode de vie urbain se traduit néanmoins par un processus d'**acculturation** au profit du monde urbain, d'où l'idée d'un continuum entre les deux formes typiques d'organisation sociale, que les sociétés rurales suivraient invariablement pour devenir des sociétés urbaines.

Cette conception a très tôt été appliquée au Québec par deux sociologues de l'École de Chicago. Dans les années 1930, Horace Miner (1939) a ainsi utilisé la notion de *folk society* pour étudier la paroisse de Saint-Denis-de-Kamouraska, considérée comme typique du mode de vie rural. Bien au fait que le Québec de l'époque ne se réduisait pas à ce type d'organisation sociale, Miner soutenait qu'on trouvait là, conservé presque intact, un échantillon de la société canadienne-française traditionnelle désormais en contact avec les forces transformatrices de l'industrialisation et de l'urbanisation. « L'organisation sociale des Français ruraux au Canada est en voie de perdre son caractère de société traditionnelle », concluait-il au terme de son étude des effets de ce qu'il nommait la « culture urbaine » sur la « culture rurale ». Pour sa part, dans les années 1940, Everett C. Hughes a étudié la petite ville en voie d'industrialisation de Drummondville, évoquant l'idée d'une « rencontre de deux mondes » (titre de la traduction française de son ouvrage) pour rendre compte de la transition entre un mode de vie rural, agraire et traditionnel, et le mode de vie urbain, industriel et moderne. Pour l'auteur, son étude est un cas de figure de « ces petites villes industrielles [qui] constituent le front animé où les recrues des paroisses rurales font face, pour la première fois, à la vie industrielle et urbaine moderne [...] et où, finalement, les institutions traditionnelles du Québec traversent des crises provoquées par la présence des institutions de l'industrialisme et du capitalisme extrêmes » (Hughes, 2014 [1943]).

À la même époque, en France, Maurice Halbwachs (1930) reprenait la notion de « genre de vie », issue des travaux de la géographie humaine, pour distinguer les modes de vie ruraux et urbains. Selon Halbwachs, ce qui définit le genre de vie rural, c'est notamment l'absence de distinction entre la vie familiale et la vie professionnelle, caractéristique du genre de vie des ouvriers des villes, ainsi que l'attachement de l'individu au groupe domestique local, lui-même intimement lié à la terre. Pour sa part, Henri Mendras (1976) définit le monde rural comme le monde des « sociétés paysannes », qu'il distingue des sociétés primitives, en amont, et des sociétés industrielles, en aval. Collectivités restreintes, agraires et artisanales, ces sociétés paysannes sont centrées sur la vie villageoise, laquelle est, à des degrés divers, différenciée socialement, mais homogène culturellement. Aussi, reprenant la notion d'« interconnaissance » développée par l'ethnologue Marcel Maget (1955), Mendras parle à leur propos de « société d'interconnaissance » : les communautés rurales, bien qu'entretenant des rapports plus ou moins hostiles avec ce qui leur est étranger, notamment avec les villes et villages environnants, sont fondées sur des rapports sociaux faits de familiarité et de relations réciproques. En campagne, tout le monde se connaît, et comme on est « sans cesse sous le regard d'autrui », le **contrôle social** se fait contraignant (Mendras, 1974). En ce sens, il définit ces sociétés par les cinq traits suivants :

> *1. L'autonomie relative des collectivités paysannes à l'égard d'une société englobante, qui les domine mais tolère leurs originalités ; 2. L'importance structurelle du groupe domestique dans l'organisation de la vie économique et de la vie sociale de la collectivité ;*
> *3. Un système économique d'autarcie relative, qui ne distingue pas consommation et production, et qui entretient des relations avec l'économie englobante ; 4. Une collectivité locale caractérisée par des rapports internes d'interconnaissance et de faibles rapports avec les collectivités environnantes ;*
> *5. La fonction décisive des rôles de médiation des notables entre collectivités paysannes et société englobante.* (Mendras, 1976)

Notons enfin que, sur la base d'un tel **idéaltype** associant la ruralité avec les idées de communauté, de tradition, d'ancrage local et d'agriculture, plusieurs auteurs ont avancé dans les années 1960-1970 la thèse selon laquelle les sociétés rurales sont appelées à disparaître dans le contexte des sociétés industrielles occidentales. Mendras signe par exemple *La fin des paysans* dès 1967, alors qu'en 1970, dans *Du rural à l'urbain*, Henri Lefebvre défend l'idée de la disparition de la traditionnelle coupure ville-campagne au profit d'un tissu urbain continu, façonné par les interventions de l'État et la structuration d'une économie marchande intégrant toutes les portions du territoire à la logique du capitalisme. De même, au Québec, en 1971, le sociologue Gérald Fortin avance l'idée de *La fin de règne*. Pour lui, en effet, la notion de « milieu rural » est rendue caduque : il faut désormais parler d'un « milieu régional » polarisé entre des centres urbains de différentes tailles.

RURALITÉ ET SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE : LA DIVERSITÉ DES MONDES RURAUX

L'idée de la fin du monde rural a vécu : en effet, si le phénomène d'urbanisation massive se poursuit partout dans le monde, les sociologues constatent encore des différences importantes entre les modes de vie selon les milieux. Mais, au Québec comme ailleurs, la réalité rurale d'aujourd'hui se caractérise par un intense processus de différenciation qui contribue à sa transformation. Loin d'être une réalité homogène et, surtout, loin de se conformer au modèle sociologique classique de la ruralité traditionnelle, la ruralité se caractérise de plus en plus par un ensemble de tendances contradictoires, ainsi que l'illustre la réalité québécoise (Jean et collab., 2014 ; Proulx, 1998 ; Jean, 1997).

Diversification des assises économiques

Le monde rural a longtemps été associé à l'agriculture, au point qu'on a souvent confondu l'un avec l'autre. Cette association est aujourd'hui largement remise en question :

- Le monde agricole a beaucoup changé. Tout au long du XXe siècle, le Québec a connu une diminution constante du nombre de fermes, passées de 135 957 en 1931 à 28 919 en 2016, et du pourcentage de la population affectée aux activités agricoles, qui a chuté de 27 % en 1931 à 1,2 % en 2016. Pendant la même période, la superficie agricole totale a diminué de près de moitié, alors que la taille des fermes a plus que doublé. Ainsi a-t-on pu parler de « déprise agricole » sur le territoire et de concentration des fermes

en grandes exploitations agricoles fortement capitalisées. Aujourd'hui, près du quart des exploitants agricoles sont des femmes, l'âge moyen des exploitants agricoles ne cesse d'augmenter, et près de 40 % d'entre eux ont, outre le travail à la ferme, une autre activité professionnelle (Statistique Canada, 2017). Tournée vers la commercialisation plutôt que vers l'autoconsommation familiale, l'agriculture est plus que jamais mécanisée, automatisée, voire informatisée. Malgré cette spécialisation, qui fait désormais de l'agriculteur un travailleur spécialisé plus qu'un paysan, la grande majorité des fermes demeurent des exploitations familiales, d'où la nécessité d'une relève formée à la polyvalence des tâches (il faut être à la fois un bon mécanicien, un connaisseur de la terre et de ses cycles, et un gestionnaire financier). En somme, si les paysages ruraux sont encore façonnés par l'activité agricole, l'agriculture ne résume plus le monde rural. Notons que le modèle productiviste a beau dominer (prédominance des fermes vouées à la production laitière, porcine, etc.), l'agriculture semble néanmoins se réinventer sous nos yeux, ainsi qu'en témoignent l'augmentation de la production biologique et l'attrait croissant pour une agriculture de proximité diversifiée.

- La pluriactivité (agriculture, foresterie, artisanat, pêcherie, etc.) est plus que jamais de mise. Elle a en fait toujours été au cœur de la réalité rurale, mais, avec la fin de l'association entre ruralité et agriculture, elle acquiert aujourd'hui une importance structurante : si certaines communautés restent essentiellement tournées vers l'exploitation des ressources premières, d'autres se restructurent de plus en plus sous l'effet de la multiplication des secteurs économiques (primaire, secondaire et tertiaire) présents dans le monde rural. Il en résulte une diversification des catégories socioprofessionnelles (agriculteurs, pêcheurs, ouvriers, professionnels, employés de bureau, vendeurs du commerce de détail, etc.) et une différenciation sociale croissante, notamment

81 La ruralité au Québec : du mythe à la réalité

Les historiens et sociologues s'entendent de plus en plus à dire que représenter le Québec d'avant la Révolution tranquille comme une société fondamentalement rurale tient beaucoup plus de l'idéologie que des faits. Tout bien considéré, le Québec n'était peut-être pas à l'origine une *folk society* !

En effet, partagée entre « colonisation extensive » et « colonisation compacte », c'est-à-dire dispersée aux quatre coins d'un continent immense ou concentrée dans trois agglomérations urbaines (Québec, Montréal et, dans une moindre mesure, Trois-Rivières), la population du Canada, cœur de la Nouvelle-France, peut difficilement être catégorisée comme une population rurale (Jaenen, 1996). « Au Québec, la ville a précédé tout le reste », écrivent certains historiens (Boudreau et collab., 1997). C'est à partir de la Conquête anglaise que la population s'est davantage ruralisée, et encore, en suivant un modèle original. Le mode privilégié d'occupation des terres est le « rang d'habitat », type de peuplement aligné caractérisé par des lopins de terre formant de longues bandes étroites à partir du fleuve, qui permet à la fois une certaine autonomie familiale et un certain rapprochement de type communautaire (Hamelin, 1993). Le défrichement se faisant de proche en proche de manière à placer ses enfants devenus adultes sur une terre à proximité, le peuplement aligné configure une « aire domestique » regroupant des unités familiales qui constituent ainsi et pour longtemps le socle des solidarités locales (Frenette, 1998).

Puis, à partir du début du XIXe siècle, la population du Québec augmente de façon spectaculaire, passant de 335 000 habitants en 1815 à 892 000 habitants en 1851. Plus de 80 % de cette population est rurale, ce qui explique en grande partie un double mouvement : l'élargissement de l'espace occupé dans la vallée du Saint-Laurent (expansion) et la croissance des villages (concentration). Ceux-ci, progressivement reliés entre eux par un réseau de routes, lieux d'une industrie rurale et articulés au commerce urbain, accueillent une population qui, bien que culturellement homogène, est de plus en plus différenciée socialement. En effet, de nombreux habitants des petits bourgs ne sont pas agriculteurs ; jusqu'à la moitié d'entre eux exercent des métiers relevant de la construction, du transport ou des services. Dans cet

sur le plan de la **stratification** des revenus et des niveaux de scolarité, qui ressemblent de plus en plus au monde urbain.

Transformations morphologiques

Ces transformations des assises économiques de la ruralité ne sont pas sans effet sur le plan morphologique :

- Alors que certaines localités se dévitalisent, tant sur le plan démographique qu'économique (vieillissement de la population, appauvrissement relatif, précarisation des conditions d'emploi, etc.), d'autres se stabilisent ou connaissent même une augmentation de leur population ou une amélioration de leur situation économique. Ainsi, il faut désormais parler « des ruralités » afin de rendre compte de dynamiques distinctes : tendance au dépeuplement dans certaines régions éloignées ou accroissement démographique dans le milieu rural périurbain ; creusement des écarts de revenu avec le monde urbain ou croissance des revenus moyens, etc. ;
- Les villes régionales petites et moyennes concentrent de plus en plus un certain nombre de fonctions économiques, politiques et culturelles, au détriment des villages. Si l'on peut parler dans ce contexte d'une perte d'autonomie et d'une marginalisation de certains espaces ruraux, on voit aussi apparaître dans certains cas de nouvelles formes d'interdépendance et de complémentarité entre les espaces ruraux et les espaces urbanisés à des degrés divers (Jean et collab., 2014) ;
- L'augmentation de la mobilité, due entre autres à l'usage systématique de l'automobile et au développement du système routier, et l'expansion des **médias** de masse génèrent des transformations en matière de mode de vie : la fonction résidentielle des espaces ruraux s'accentue, les allers-retours entre ces espaces et la ville vont croissant, de même que les populations rurales adoptent de plus en plus un certain état d'esprit urbain, voire certaines habitudes de consommation urbaines.

espace rural en voie de structuration, les solidarités familiales constituent encore la forme dominante des rapports sociaux et la pluriactivité est la règle (travail de la terre, travail en forêt, petit artisanat, pêche, etc.) (Courville, 2000 ; Bouchard, 1996). Si une société traditionnelle rurale a existé au Québec, c'est à cette époque qu'elle s'est « inventée » (Dumont, 1996).

À partir de 1840 et pour un siècle, dans la foulée de la colonisation des régions périphériques, colonisation spontanée d'abord, résultant de la migration des familles paysannes, puis encadrée et dirigée par l'Église et par l'État comme une stratégie d'occupation du **territoire**, on en vient à distinguer deux mondes ruraux distincts : premièrement, le monde des anciennes paroisses de la vallée du Saint-Laurent, fermement établies et où l'« habitant » des rangs se confond avec le cultivateur ; deuxièmement, le monde des régions éloignées nouvellement colonisées, univers des « colons » pour lesquels, souvent, ruralité rime moins avec champs cultivés qu'avec forêts denses à défricher et à exploiter (Jean et collab., 2014).

C'est dans ce contexte d'expansion intérieure qu'une certaine **élite** intellectuelle, politique et religieuse développe l'idéologie ruraliste. « Emparons-nous du sol ! » devient le slogan des promoteurs d'une identité nationale canadienne-française catholique qui, opposés au monde anglo-protestant de la ville industrielle capitaliste, lient le destin du Québec au renforcement des sociétés agricoles rurales fortement intégrées. Dès lors, « la mythologie rurale éclipsait le fait urbain » (Bouchard, 2001). La population urbaine n'en poursuit pas moins sa croissance (50 % des Québécois habitent en ville dès la fin de la Première Guerre mondiale) et le monde rural lui-même est de plus en plus lié au monde urbain, notamment avec le passage, dans la première moitié du XX[e] siècle, de l'agriculture vivrière fondée sur un modèle domestique à l'agriculture de marché fondée sur un modèle commercial (Nantel, 2015). Le développement des villes industrielles, puis postindustrielles, alimenté par l'exode massif de populations rurales, contribue à transformer le monde rural, transformations d'abord vécues sous le mode du déclin, puis, aujourd'hui, comme une recomposition.

Ainsi, contrairement au mythe d'une société québécoise foncièrement rurale et nouvellement urbanisée, il faut rappeler que le Québec rural et le Québec urbain, malgré leurs différences, ont continuellement vécu de leurs interactions réciproques.

Ambiguïtés sociologiques

Diversification économique et transformations morphologiques ne sont pas sans avoir des effets importants sur les « sociétés d'interconnaissance » que constituent les milieux ruraux. On a ainsi parlé de « rurbanisation » pour désigner la compénétration croissante du monde rural et du monde urbain. Cette notion ne fait pas seulement référence au processus d'étalement urbain, la « périurbanisation », c'est-à-dire l'émergence de petites localités résidentielles relativement homogènes sur le plan social et fortement dépendantes, par le biais des migrations journalières de travail et de la consommation, de la ville voisine. De façon plus générale, la rurbanisation renvoie au phénomène de la « dissémination » du mode de vie urbain jusque dans les campagnes (Bauer et Roux, 1976), mais ce phénomène n'exclut pas :

- Un attachement particulier à la localité, au village, à la paroisse, etc., encore important chez les populations rurales, particulièrement chez les agriculteurs ;
- Des différences marquées en matière de situations économiques, de styles de vie et d'accès à divers services publics ;
- Des conflits d'usage entre les habitants du monde rural et ceux qui le conçoivent comme un espace de loisir ; entre les néo-ruraux sensibles à la préservation de l'environnement et les grands exploitants agricoles ou forestiers ; entre ceux qui veulent faire des espaces ruraux des espaces de vie multifonctionnels et les fortes tendances productivistes qui vouent certaines régions à la seule extraction des ressources pour répondre aux demandes en matières premières du marché mondial, etc.

Ainsi, loin de l'image idyllique de la campagne traditionnelle ou, au contraire, de la vision hautaine d'un monde rural arriéré et conservateur, c'est la diversité des mondes ruraux qui, aujourd'hui, s'impose à l'analyse.

Secte

NOTIONS RELIÉES > **religion** (P. 215) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **Weber, Max** (P. 260)

Pour Max **Weber**, une secte est un mouvement **religieux** tendant à la formation d'une communauté, anti-orthodoxe, particulariste et fermée, qui recrute des membres libres d'y adhérer après examen et sélection.

Weber part de la constatation qu'aux États-Unis, la question de l'appartenance confessionnelle revient sans cesse « dans les relations privées et dans les relations d'affaires, fondées sur la durée et sur la garantie d'un crédit » (1964 [1904], p. 307). Dans ce pays, malgré la séparation officielle de l'Église et de l'**État**, tout le monde est membre d'un groupement religieux. Lorsqu'on rencontre quelqu'un, affirme Weber, la première question qu'on lui pose porte sur l'Église à laquelle il appartient, le service religieux auquel il assiste. La question posée, poursuit-il ne vise pas à connaître son appartenance religieuse, elle permet plutôt à un groupe de solidarité économique, à une secte, d'effectuer une évaluation morale (quant à son éthique de vie). Pour Weber, trois exemples révèlent le sens de cette question sous-jacente (voir le document **82**).

Selon Weber, aux États-Unis, l'appartenance à une secte a longtemps été un signe de probité facilitant l'accès au crédit, une sorte de passeport ou de certificat de moralité. Les sectes protestantes ont ainsi contribué à la diffusion de l'esprit du capitalisme : « [...] sans cette propagation universelle des qualités et principes de la conduite méthodique, encouragée par ces communautés religieuses, le capitalisme ne serait pas ce qu'il est, y compris en Amérique » (*ibid.*, p. 314). Ces groupements fermés ont été si utiles pour assurer la reconnaissance de la valeur individuelle et faciliter l'accès au crédit que, lorsque les sectes protestantes ont perdu leur influence aux États-Unis à la suite de la **sécularisation**, de nouveaux groupements fermés les ont remplacées et ont joué leur rôle dès la fin du XIXe siècle : les clubs privés (voir le document **83**).

Aujourd'hui, on utilise le terme « secte » pour désigner des groupements religieux qui ne sont pas considérés par l'État comme des Églises officielles, rattachées à une religion reconnue.

82 Le sens caché des questions sur l'appartenance religieuse, selon Weber

EXEMPLES (WEBER)	SENS ATTRIBUÉ À L'APPARTENANCE À UNE SECTE
Le banquier ou prêteur qui se demande à propos de son client : « Qu'est-ce qui peut le convaincre de me payer s'il ne croit en rien (Weber, 1964 [1904]) ? »	La croyance comme signe de probité.
Le patient qui affiche son appartenance religieuse devant le médecin pour lui signifier : « Ne vous inquiétez pas pour vos honoraires (Weber, 1964 [1904]). »	Le crédit accordé par solidarité.
L'homme qui, désirant ouvrir une banque, décide de devenir membre de l'Église baptiste non pas parce que la communauté baptiste est nombreuse, mais plutôt parce que la « mise à l'épreuve » qu'il subira constituera un signe valable. L'admission au sein d'une secte représente une « garantie absolue de qualités éthiques » et de « qualités commerciales » qui assureront le succès de son entreprise.	La capacité à surmonter des mises à l'épreuve.

Sécularisation/laïcisation

NOTIONS RELIÉES > **modernité** (P. 181) / **religion** (P. 215) / **révolution** (P. 219) / **secte** (P. 226)

La sécularisation est un mouvement historique qui tend à saper les fondements religieux de l'ordre social et qui se traduit par l'affaiblissement de l'influence de la **religion** dans la vie collective. Dans la sociologie classique, le déclin des **croyances** et des pratiques religieuses est associé à l'avènement des sociétés **modernes** et au processus d'autonomisation des différentes sphères de l'activité sociale (politique, économique, artistique, etc.) qui les accompagne. **Durkheim** y voit une conséquence de l'**individualisme**, tandis que **Weber** en parle comme d'un « désenchantement du monde », c'est-à-dire un épuisement de la croyance en un monde soumis à des forces surnaturelles résultant de l'essor des sciences et des techniques modernes fondées sur la raison. Dans *La cité séculière* (1965), l'auteur américain Harvey Cox explique le phénomène comme suit :

> *Le monde se tourne moins vers les règles et les rites religieux pour sa moralité ou sa quête de sens. Pour plusieurs personnes, la religion est simplement une occupation, pour certains elle est associée à l'identité nationale ou ethnique, pour d'autres elle représente une expérience purement esthétique. Pour de moins en moins de personnes, la religion est un système inclusif et directif.*

Aux yeux de ceux qui adhèrent aux courants de pensée conservateurs ou traditionnalistes, la sécularisation marque le déclin de la moralité dans la société. La perte des croyances allant de pair avec la perte de confiance dans les autorités traditionnelles, la sécularisation constituerait une menace pour l'existence des sociétés. Dans une optique plus progressiste ou plus moderniste, la sécularisation permet au contraire la libération globale des façons de penser. Selon ce point de vue, ce qui prime, c'est désormais la formation rationnelle de l'esprit, qu'il soit ouvert ou non à la multiplicité des confessions religieuses, ou même, selon une optique plus **postmoderne**, la totale liberté pour chacun d'adhérer aux croyances qui lui conviennent.

Notons que la thèse de la sécularisation des sociétés modernes a été contesté. Elle est remise en question tant par ceux qui soulignent la persistance du reli-

gieux dans les sociétés occidentales que par ceux qui décèlent le retour du religieux sous différentes formes (multiplication des mouvements religieux minoritaires, des **sectes**, des conceptions fondamentalistes ou intégristes de diverses confessions, etc.), ou encore par ceux qui estiment que nous vivons une mutation de nature religieuse des pratiques laïques. Néanmoins, s'il est juste de penser que les Églises traditionnelles se maintiennent un peu partout dans le monde et que semble émerger une espèce de « religion à la carte », très peu institutionnalisée, ouverte à des mélanges parfois insolites de croyances traditionnelles et de mysticismes en tout genre, il semble bien que le mouvement de reflux des croyances religieuses vers la sphère privée ne soit pas tout à fait enrayé. Le philosophe québécois Charles Taylor (2011) écrit d'ailleurs que cela nous oblige à repenser la sécularisation : celle-ci constituerait peut-être moins une « soustraction de la religion » qu'une recomposition des croyances et des incroyances. Chose certaine, en tous cas, il faut faire la distinction entre *sécularisation* et *laïcisation*.

LA LAÏCISATION

La laïcisation est le processus par lequel la laïcité s'impose en tant que principe de l'organisation politique : les **institutions** publiques s'affranchissent de l'emprise du **pouvoir** religieux. En effet, si elle ne suppose pas nécessairement le déclin des croyances ou des pratiques religieuses, la laïcité repose d'abord sur l'idée qu'il doit y avoir une séparation stricte de l'Église et de l'**État**. Les différentes dimensions de la vie sociale autrefois assumées par le clergé doivent devenir du ressort d'un pouvoir laïc, c'est-à-dire civil et impartial sur le plan religieux. Ce pouvoir laïc a pour fonction d'organiser la vie sociale indépendamment de la pluralité des justifications de nature religieuse dont peuvent se réclamer les individus et les groupes membres de la société, tout en garantissant à chacun la liberté de conscience et de religion. Ainsi, l'article 3 de la Charte des droits et libertés de la personne adoptée au Québec en 1975 stipule : « Toute personne est titulaire des libertés fondamentales telles la liberté de conscience, la liberté de religion, la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de réunion pacifique et la liberté d'association. » Selon les tenants de la laïcité, la neutralité de l'État est la seule manière d'assurer la tolérance religieuse dans une société pluraliste.

LA LAÏCITÉ AU QUÉBEC

Bien qu'au Québec aucun texte de loi ne consacre la laïcité en tant que principe d'organisation politique, les revendications et les mesures de laïcisation de l'État québécois ont une longue histoire. De 1831, moment où le politicien Louis-Joseph Papineau préconise la création d'institutions laïques indépendantes du clergé, à 1975, année de l'adoption de la Charte des droits et libertés de la personne, l'histoire du Québec a franchi de nombreuses étapes. C'est néanmoins au cours de la Révolution tranquille, dans les années 1960, que les mesures les plus importantes sont prises, notamment par l'entremise de l'étatisation des écoles et des hôpitaux dirigés jusqu'alors par les communautés religieuses. On assiste alors à la création en bonne et due forme d'un système d'**éducation**, ainsi que d'un système de santé et de services sociaux publics.

L'exemple de l'école est à cet égard très instructif. Le ministère de l'Éducation du Québec est créé en 1964. Dès lors, à la suite du rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, connue sous le nom de Rapport Parent, l'État arrache à l'Église ses prérogatives en matière éducative et met en place un système d'éducation public, de l'école primaire à l'université en passant par la création des polyvalentes et du réseau des cégeps. Néanmoins, la laïcisation du système d'éducation ne s'achève qu'en 2000, lorsque l'Assemblée nationale adopte la loi 118 sur la déconfessionnalisation des commissions scolaires restées religieuses (il existait des commissions scolaires catholiques et des commissions scolaires protestantes). L'enseignement confessionnel catholique et protestant n'a même été supprimé qu'en 2008, pour être remplacé par un cours d'éthique et de culture religieuse qui est loin de faire l'unanimité.

Aujourd'hui, les débats concernant la laïcisation de l'État continuent de faire rage. En tant que représentants de l'État, les fonctionnaires ont-ils ou non le droit de porter des signes religieux ? Peut-on encore réciter une prière au début des séances du conseil municipal ? La motion unanime adoptée en 2008 par les députés québécois concernant le maintien du crucifix à l'Assemblée nationale du Québec au nom du patrimoine culturel représente-t-elle un accroc à la neutralité de l'État ? Voilà autant de questions qui continuent à diviser les Québécois.

83 Exemple de sécularisation : des sectes aux clubs privés

Pour Weber, la popularité des sectes aux États-Unis au XIX[e] siècle tient à ce que le fait d'appartenir à une secte importe plus que le dogme choisi, et ce, en raison des facteurs que représentent le scrutin, l'examen, la confirmation et la récompense de l'ascèse par des primes. L'appartenance à une secte est un facteur de la réussite économique : « Ceux (et, en général, seuls ceux) qui appartenaient aux sectes méthodistes, baptistes ou autres (ou à des conventicules comparables à des sectes) réussissaient en affaires. » Le facteur décisif de la réussite économique est l'appartenance à une secte en tant que garantie éthique de l'individu, car « les sectes […] n'admettaient dans leurs rangs que ceux dont la "transformation" apparaissait comme la garantie d'une qualification éthique irréprochable » (Weber, 2000 [1904]). Ainsi, l'appartenance à une secte « avait valeur de certificat de qualification éthique pour une personne et elle garantissait son éthique commerciale ».

« Ce n'étaient plus seulement des groupements religieux, des sectes, qui exerçaient de tels effets. Leur influence ne cessait même de décroître ». La réussite économique est tributaire de cette légitimation : le phénomène religieux était ainsi promis à une disparition rapide, puisque ces appartenances religieuses servaient de moyen d'ascension sociale à la moyenne bourgeoisie. Vecteurs de réussite sociale, les associations fermées servent à s'affirmer et à se confirmer, puisque l'argent n'est pas suffisant pour s'attirer le prestige. Les autres associations sont un « billet pour la réussite sociale », un « moyen de s'affirmer à leurs propres yeux », un « moyen de se confirmer ».

Avant, le prestige était lié à l'enrichissement personnel. À présent, le prestige est tributaire de l'appartenance à un club. L'honneur social n'est pas monnayable, n'est pas lié à la richesse comme c'était le cas antérieurement ; l'honneur est lié à l'appartenance à un club. L'appartenance à un groupe reste le seul vestige de ce qui liait les membres des anciens groupes, car les nouveaux groupes finissent par assumer les mêmes fonctions que les anciens : assurance décès, aide fraternelle.

L'inclusion dans des associations marque la négation de la reconnaissance de la richesse héritée et le passage à la reconnaissance de l'adaptation aux « conventions de la *Society* bourgeoise ». Toutefois, la reconnaissance par la manifestation ostentatoire montre aussi, et surtout, que l'individu « était parvenu à entrer, au terme d'un vote positif, dans l'une des sectes, clubs ou sociétés, de tous ordres dont la légitimité était suffisamment reconnue, et à s'y imposer en confirmant sa qualité de gentleman ».

Ségrégation

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **déterritorialisation** (P. 89) / **écologie urbaine** (P. 101) / **espace** (P. 117) / **exclusion sociale** (P. 128) / **ghettoïsation** (P. 139) / **racisme** (P. 213) / **ville et urbanisation** (P. 255)

La ségrégation est un processus d'isolement et de cloisonnement de certains groupes sociaux fondé sur divers critères de dévalorisation (statut socioéconomique défavorisé, appartenance à une minorité ethnique ou religieuse, etc.). De nature sociospatiale, la ségrégation engendre des séparations plus ou moins rigides et plus ou moins volontaires, que ce soit à l'échelle d'une **ville**, d'une région ou d'un pays. L'enclavement de certaines catégories de population est de nature à contribuer à la reproduction des **inégalités sociales**, voire à leur **exclusion sociale**. Le régime de l'apartheid, en vigueur en Afrique du Sud de 1948 à 1991, représente l'un des exemples de ségrégation les plus connus. Le terme « apartheid », signifiant « séparation » ou « mise à part », désigne une politique de « développement séparé » dans le cadre de laquelle les élites afrikaners blanches, issues de la colonisation européenne, promulguèrent des lois imposant des zones de résidence géographiques distinctes aux différents groupes ethniques. La ségrégation raciale, en vigueur aux États-

Unis jusque dans les années 1960, constitue aussi une illustration claire de ce processus. Comme en Afrique du Sud, un ensemble de lois interdisant les mariages interraciaux et l'embauche de personnes de couleur et préconisant la mise en place d'écoles et d'hôpitaux réservés aux Blancs organisaient les rapports interraciaux de manière ouvertement inégalitaire. Des règlements attribuaient aux Blancs des places réservées, notamment dans les autobus. Aujourd'hui, la **ghettoïsation** imposée à des minorités ethnoculturelles dans certaines villes occidentales témoigne de la persistance de ce phénomène.

Les sociologues de la première génération de l'École de Chicago (1892-1950), tenants d'une approche fondée sur l'**écologie urbaine**, voyaient dans les processus de concurrence pour l'**espace** et d'agrégation des individus sur la base d'affinités liées au statut socioéconomique ou à l'origine ethnique et culturelle un des éléments-clés de l'interprétation de la distribution spatiale et de la ségrégation des groupes dans les villes modernes. Aujourd'hui, certains interprètent en ce sens la «sécession urbaine» qu'entraîne la prolifération des «communautés fermées» (*gated communities*, quartiers résidentiels généralement riches, clôturés et protégés par des systèmes de surveillance), qui contribuent à la privatisation de l'espace public et à l'isolement des groupes sociaux sur la base de critères de favorisation économique (Le Goix, 2001).

Par extension, les termes «ghetto» et «ségrégation» sont parfois utilisés pour parler de la fermeture plus ou moins rigide de certaines catégories d'emplois ou de l'interdiction de certains statuts sociaux à des groupes particuliers. On parlera ainsi de «ghettos d'emplois féminins» ou de «ségrégation scolaire» pour désigner les difficultés que connaissent les femmes, les membres des communautés culturelles ou les personnes défavorisées pour accéder à ce à quoi ils devraient pourtant avoir droit. N'oublions pas de mentionner le fameux «plafond de verre» qui désigne un ensemble d'obstacles invisibles entravant la **mobilité sociale** de certains groupes.

Sens commun

NOTIONS RELIÉES > **communauté** (P. 71) / **don** (P. 97) / **économie** (P. 105) / **individualisme** (P. 157) / **médias** (P. 173) / **méthodes sociologiques** (P. 178) / **modernité** (P. 181) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **société de consommation** (P. 236) / **sociologie** (P. 240)

Opposé aux conceptions du monde fondées sur des explications de nature scientifique, le sens commun est un ensemble d'opinions, de préjugés et de **croyances** populaires qui circulent dans une société donnée. Selon **Durkheim**, le sens commun est un ensemble de «prénotions» — idées reçues, demi-vérités et fausses évidences — qui servent de grille d'interprétation de la réalité sociale.

Le sens commun fournit en effet des «explications» toutes faites des phénomènes sociaux; il constitue la base de ce que certains sociologues nomment «la sociologie spontanée» (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 1983). Par exemple, pour formuler l'idée d'une manière caricaturale, bien des gens croient que c'est à Montréal, par un dimanche soir pluvieux du mois de novembre, qu'il y a le plus de **suicides** au Québec, la tristesse associée à l'automne et le manque de lumière devenant des principes d'explication. Pourtant, les statistiques nous apprennent que c'est en réalité en Abitibi, par un beau lundi matin du mois de mai, qu'on relève les taux de suicide les plus élevés, constat qui exige d'effectuer une recherche méthodique des facteurs sociaux qui peuvent véritablement rendre compte de la dynamique du suicide.

Par rapport au sens commun, les sociologues adoptent deux attitudes. La première, qui constitue un véritable devoir scientifique, consiste à rompre avec lui, autrement dit à ne pas succomber aux idées reçues qui nuisent à la connaissance. «Il faut écarter systématiquement toutes les prénotions», écrit Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique* (1894). Suspendre son jugement, refuser les pseudo-évidences de la vie quotidienne, ne

pas se fier à ce que l'on sait ou à ce que l'on croit savoir, voilà le préalable à toute démarche sociologique rigoureuse. Par exemple, dans bien des milieux, on explique nombre de comportements et d'attitudes adoptés par les femmes par l'existence d'un « instinct maternel ». Pourtant, comme le montre une enquête sociologique et historique méthodique, l'instinct maternel est une construction sociale **sexiste** remontant aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, un moyen par lequel on a imposé le **stéréotype** sexuel faisant de la femme un être naturel, réduit à son corps et à la passivité de ses réactions, trop sensible pour être en mesure de se hisser jusqu'à la réflexion. En revanche, chez l'homme, considéré comme un être actif et réflexif, on ne recourra pas à la notion d'instinct pour expliquer son comportement. C'est que l'homme n'est pas un animal… (Badinter, 1980).

Mais le sens commun ne représente pas seulement ce dont la **sociologie** doit s'écarter ; c'est aussi un objet d'étude sociologique. Quelles sont les idées et les croyances qui circulent dans une société donnée ? Pourquoi ? Par qui sont-elles véhiculées ? Comment déterminent-elles certaines manières d'être ? Quelles sont les **normes** et les **valeurs** qui les sous-tendent ? Comment les **agents** s'orientent-ils par rapport à elles ? Voilà un ensemble de questions qui intéressent au plus haut point les sociologues.

Sexisme

NOTION RELIÉE > **féminisme** (P. 134)

Conception, attitude ou comportement de **discrimination** à l'égard des hommes ou des femmes considérés purement et simplement selon leur **genre**. Fondé sur des **stéréotypes** sexuels et souvent reproduit par l'entremise de la **socialisation** sexuée (ou genrée), le sexisme opère une hiérarchisation des manières d'être associées au genre masculin et au genre féminin. Il contribue de la sorte à justifier les **inégalités sociales** et il encourage les rapports de **domination** entre les hommes et les femmes. Le sexisme est au cœur de la critique exposée par le **féminisme**.

Socialisation

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **agent de socialisation** (P. 42) / **capital** (P. 47) / **culture** (P. 77) / **déviance** (P. 91) / **don** (P. 97) / **économie** (P. 105) / **éducation** (P. 112) / **famille** (P. 131) / **génération** (P. 136) / **genre** (P. 138) / **habitus** (P. 141) / **identité** (P. 148) / **individu** (P. 157) / **individualisme** (P. 157) / **institution** (P. 163) / **intégration/régulation** (P. 164) / **normes** (P. 195) / **ordre social** (P. 196) / **rôle social** (P. 220) / **sexisme** (P. 231) / **société** (P. 235) / **société de consommation** (P. 236) / **valeurs** (P. 254)

Définie comme le processus d'incorporation et d'intériorisation des éléments de la **culture**, la socialisation correspond à l'un des concepts les plus importants dans la démarche sociologique. La socialisation est au cœur de notre **identité** en ce qu'elle façonne nos manières de sentir et de ressentir, d'agir et de réagir, de penser et de juger. En effet, nous sommes des êtres sociaux jusque dans nos postures, nos gestes, nos goûts ou nos manières de nous exprimer (*incorporation*), jusque dans nos croyances, nos savoirs et nos préjugés (*intériorisation*). Bien qu'il y ait des périodes de socialisation plus intense dans la vie d'un individu, par exemple la petite enfance, l'entrée à l'école ou l'entrée sur le marché du travail, ce processus social se poursuit tout au long de l'existence. La socialisation nous permet de nous adapter continuellement aux différents milieux sociaux que nous sommes appelés à fréquenter. L'intériorisation des **normes** et des **valeurs** de la collectivité permet

à l'individu de faire siennes les règles sociales qui lui sont extérieures. Elle a pour conséquence de renforcer la **solidarité** à l'intérieur du **groupe**. La socialisation est aussi un instrument d'autorégulation, autrement dit elle permet à l'individu de vivre en **société** sans que l'on doive constamment lui rappeler les règles en vigueur. Ayant intériorisé ce qu'on attend de lui, l'individu devient son propre garde-fou. La socialisation a ainsi pour conséquence, entre autres, de rendre stable et relativement prévisible le comportement acquis.

Enfin, la socialisation est un processus dynamique qui diffère selon les individus qui forment une collectivité. Ainsi, l'âge, le sexe et la position sociale jouent un rôle important dans l'expérience de socialisation. De même, il faut rappeler que les individus ne sont pas des réceptacles passifs des éléments qu'on leur inculque et qui les conduisent à adopter les composantes essentielles de leur identité sociale. Socialisation n'est pas synonyme de programmation. Si la socialisation est une contrainte intériorisée, elle est aussi produite par et dans l'interaction entre l'individu et son milieu social. Cela signifie que l'individu « socialisé » est toujours aussi un individu « socialisant » : si l'enfant apprend de ses parents un ensemble de normes, de croyances, de valeurs, etc., propre à son milieu familial, les parents ne deviennent parents qu'en étant en interaction avec leurs enfants.

LES FORMES DE LA SOCIALISATION

Les sociologues ont pris l'habitude de distinguer différentes formes, ou modalités, de socialisation, notamment : la socialisation latente et la socialisation manifeste ; la socialisation primaire et la socialisation secondaire ; la socialisation anticipatrice ; et la socialisation différentielle.

La socialisation latente et la socialisation manifeste

En tant que transmission des manières d'être admises dans une société ou dans un groupe donné, la socialisation est souvent comprise comme un processus d'apprentissage ou d'inculcation méthodique et volontaire visant à structurer la personnalité d'autrui. C'est la socialisation manifeste. Apprendre à dire merci, à vouvoyer une personne âgée ou une personne inconnue, ou encore à éternuer dans son coude, voilà quelques éléments explicites d'apprentissage des règles de politesse ou d'hygiène. Mais le processus le plus structurant, celui qui façonne le plus en profondeur les différentes facettes de la personnalité de l'individu (les postures, les goûts, les attentes, etc.), est, lui, beaucoup plus dissimulé et beaucoup moins réfléchi. C'est la socialisation latente, par laquelle nous intériorisons, par interaction avec autrui, sans nous en rendre compte et sans qu'autrui ne s'en rende compte, des normes et des valeurs. Par imitation, par imprégnation, par l'exemple, l'enfant acquiert ou non le sens de l'amitié, de la famille ou du respect des différences, sexuelles ou ethniques, par exemple, sans que quiconque ait eu à les lui apprendre explicitement.

La socialisation primaire et la socialisation secondaire

Depuis *La construction sociale de la réalité*, l'ouvrage classique de Peter L. Berger et Thomas Luckmann (1966), les sociologues distinguent aussi la socialisation primaire et la socialisation secondaire. La socialisation primaire correspond aux premiers moments de l'existence sociale d'un individu. Survenant d'abord dans la **famille** et d'une manière généralement diffuse, elle permet à l'enfant de se construire une identité sociale. L'école et les groupes de pairs contribuent également beaucoup à cette socialisation de base à travers laquelle les attentes touchant ses manières d'être lui sont transmises. La socialisation secondaire, pour sa part, survient plus tard, à l'adolescence et, surtout, à l'âge adulte, dans le cadre de l'apprentissage souvent latent des différents **rôles sociaux** que l'individu est appelé à jouer (en tant que parent, professionnel, citoyen, etc.). Fondée sur les acquis de la socialisation primaire, la socialisation secondaire entre parfois en contradiction avec les manières d'être intériorisées dans la prime enfance. Pensons notamment aux différentes manières de parler qui, d'un milieu à l'autre, sont acceptées ou valorisées.

La socialisation anticipatrice

C'est au sociologue américain Robert K. Merton que l'on doit la mise en lumière de cette forme de socialisation, caractéristique des sociétés **modernes** très différenciées et marquées par la **mobilité sociale**. Distinguant les groupes d'appartenance des groupes de référence, Merton définit la « socialisation anticipatrice » comme

le processus par lequel un individu «adopte les valeurs d'un groupe auquel il désire appartenir» (1957). En intériorisant par avance les normes et les valeurs du groupe auquel il s'identifie ou auquel il se réfère, l'individu facilite ainsi son **intégration** dans ce groupe. Le jeune adulte qui, par ses manières de parler et de se vêtir, mime malgré lui ce qui se fait dans le groupe professionnel auquel il souhaite appartenir, en constitue un bon exemple.

84 Le rôle des agents de socialisation

AGENT DE SOCIALISATION	RÔLE DANS LE PROCESSUS DE SOCIALISATION
La famille	Agent de socialisation majeur, la famille guide l'enfant dans ses premiers savoir-faire, influe sur son comportement, lui inculque valeurs et croyances. L'environnement et l'atmosphère au sein de la famille jouent aussi un rôle significatif dans la manière dont l'enfant va se percevoir et intérioriser ses futurs rôles. La famille inscrit aussi l'enfant dans une classe sociale, un groupe ethnique, une orientation politique et des croyances religieuses. Même à l'adolescence, la famille (les parents, en particulier) continue à exercer une influence sur les objectifs à long terme, tels que les études postsecondaires, les objectifs professionnels ou les choix matrimoniaux.
L'école	L'école élargit le cercle social de l'enfant. Il y apprend la façon dont la société appréhende l'ethnicité, les différences de genre, la richesse et la pauvreté. L'école lui enseigne un large éventail de connaissances, de savoir-faire et de comportements. Elle constitue aussi sa première expérience de la bureaucratie: les règles sont impersonnelles et tous doivent les suivre, sous peine de sanctions. Dans cette perspective, l'organisation de son temps est de première importance et elle le restera tout au long de la vie. L'orientation professionnelle sera aussi marquée par le passage à l'école, selon les différentes personnes qu'il y côtoiera.
Les pairs	Habituellement, les groupes de pairs sont composés de membres qui ont les mêmes centres d'intérêt, la même position sociale ou le même âge. Chez les jeunes, le groupe de pairs permet de se rencontrer en échappant à la surveillance des adultes. Ainsi, les jeunes peuvent se livrer à des activités qui n'intéressent pas les adultes ou qui sont interdites par les parents. Les activités du groupe de pairs sont particulièrement importantes à l'adolescence, au moment où le jeune commence à rompre ses liens avec la famille et où il apprend à penser par lui-même, en adulte.
Les médias de masse	Les **médias** ont une influence croissante dans la vie quotidienne des individus, dès leur plus jeune âge et jusqu'à un âge avancé. Par exemple, la télévision, souvent qualifiée de «miroir» de la société de consommation, propose à travers sa programmation des modèles de comportement dans les rapports entre les hommes et les femmes, les rapports interethniques, les rapports entre les classes sociales, etc. Si la représentation des **groupes** minoritaires s'est accrue dans les médias de masse, c'est principalement parce que les publicitaires ciblent de nouveaux segments de marché.

▶

La profession	L'entrée dans une profession à un jeune âge (de 25 à 35 ans) joue un rôle majeur dans le processus de socialisation. Nombreux sont ceux qui, en peu de temps, deviennent ce qu'ils font, surtout en l'absence de contrainte familiale. La place qu'occupe l'identité professionnelle ne cesse de gagner en importance : l'individu ne se présente pas aux autres par ses racines familiales ou sa ville d'origine, mais d'abord par son métier ou sa profession. Certains corps de métier exigeant d'afficher un train de vie important, les jeunes qui s'y engagent emprunteront d'importantes sommes d'argent pour s'offrir voiture, maison, vêtements et style de vie qui ne correspondent pas toujours à leurs moyens réels.
La religion	La **religion** est un agent de socialisation, car elle représente une vision du monde proche de celle de la famille et parfois de celle de l'école qui favorise la transmission des croyances, des valeurs, des traditions et du bagage culturel d'une collectivité.

Source : Inspiré de J.J. Macionis, *Society : The Basics*, Upper Saddle River, N.J., Prentice Hall, 2008.

La socialisation différentielle

Enfin, les sociologues s'intéressent à une autre modalité fondamentale du processus de socialisation : son caractère « différentiel ». Cela signifie que différentes catégories d'individus sont amenés à acquérir des manières d'être qui divergent en fonction d'un ensemble de critères. Les deux principales formes de socialisation différentielle sont la socialisation sexuée (ou genrée) et la socialisation selon la **classe sociale**.

« On ne naît pas femme, on le devient », d'après la célèbre formule de Simone de Beauvoir. On pourrait dire la même chose du processus d'identification au **genre** masculin. Dès le plus jeune âge, en fonction du sexe de l'enfant, les manières d'être à son égard et les manières d'être qu'on attend de lui diffèrent. Selon les **stéréotypes** sexuels en vigueur dans la société en général ou dans un milieu social en particulier, tant la socialisation latente que la socialisation manifeste varieront : on apprendra aux uns à se débrouiller seuls, tandis qu'on se mettra à l'écoute des autres, ou encore on vêtira l'un de façon à faciliter ses mouvements, alors que l'autre sera vêtu de telle manière que se faire admirer deviendra pour ainsi dire la seule possibilité. Cette socialisation sexuée (ou genrée) se poursuit d'ailleurs souvent jusque dans la socialisation secondaire : au travail, par exemple, un « geste masculin » quelconque sera considéré comme un acte d'autorité, alors que, venant d'une femme, ce même geste risque d'être considéré comme agressif.

La socialisation différentielle selon la classe sociale constitue un autre objet d'étude pour les sociologues. Manifestement, nos manières d'être, nos goûts, nos postures, nos jugements et nos critères de jugement, etc., sont distincts selon que nous venons d'une classe sociale populaire ou bourgeoise. Qu'il s'agisse de la façon dont nous apprécions un repas, de nos manières de table, de nos préférences artistiques, de nos choix d'activités sportives, etc., il n'est pas une facette de notre identité qui ne soit façonnée par notre « **habitus** de classe », selon l'expression de Bourdieu.

LES AGENTS DE SOCIALISATION

Il existe plusieurs **agents de socialisation**. Le document **84** donne un aperçu des différentes influences qui marquent le processus de socialisation (Macionis, 2008).

Société

NOTIONS RELIÉES > **changement social** (P. 61) / **communauté** (P. 71) / **démocratie** (P. 82) / **fait social** (P. 130) / **holisme** (P. 142) / **identité** (P. 148) / **individu** (P. 157) / **institution** (P. 163) / **lien social** (P. 168) / **modernité** (P. 181) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **postmodernité** (P. 208) / **représentations sociales** (P. 217) / **socialisation** (P. 231) / **sociologie** (P. 240) / **solidarité mécanique/solidarité organique** (P. 243) / **tradition** (P. 252)

D'une manière générale, le terme «société» désigne un ensemble d'individus et de groupes dont la constitution et les interrelations sont le fruit du partage d'une **culture** et d'**institutions** communes.

L'une des définitions sociologiques du concept de société les plus influentes vient de la distinction proposée par Ferdinand Tönnies (1855-1936) dans son ouvrage classique *Communauté et Société* (1877). Tönnies définit la **communauté** comme un regroupement naturel qui se caractérise par la proximité affective et spatiale des individus qui le composent. Dans la communauté, le «nous» passe avant le «je», et la vie collective est structurée par un profond consensus: un «accord silencieux et spontané de plusieurs consciences qui sentent et pensent de même, qui sont ouvertes les unes aux autres, qui éprouvent en commun toutes leurs impressions, qui, en un mot, vibrent à l'unisson», selon la définition qu'en donne **Durkheim** dans son compte rendu de l'ouvrage du sociologue allemand (1889). La société, au contraire, serait un regroupement artificiel qui se caractérise par des liens sociaux se fondant sur l'intérêt personnel. Dans ce cas, c'est le «je» qui passe avant le «nous». Ce type de regroupement serait plus habituel dans les grandes villes **modernes**.

Cette distinction se retrouve encore, d'une certaine manière, chez Max **Weber** lorsqu'il distingue les relations sociales selon qu'elles sont fondées sur le sentiment d'appartenance (*communalisation*) ou sur une entente entre des individus ayant des intérêts différents (*sociation*). Émile Durkheim reprend lui aussi le débat entre communauté et société. Sous sa plume, la communauté devient la **solidarité mécanique**, caractéristique de la vie sociale primitive et traditionnelle, et la société devient la **solidarité organique**, propre à la vie sociale moderne. Mais en considérant ces deux formes de solidarité comme des manières de «faire société», Durkheim parvient surtout à faire de la société le domaine d'étude propre de la **sociologie**: la «société» est le terme générique que l'on donne au groupe social étendu.

Selon les approches théoriques privilégiées, le concept de société a été travaillé de diverses façons dans l'histoire de la sociologie. L'approche **fonctionnaliste**, par exemple, met surtout l'accent sur les mécanismes d'**intégration** sociale permettant à la société de se maintenir en tant que totalité cohérente, tandis que l'approche **interactionniste** s'intéresse surtout aux diverses interactions entre les individus. Pour leur part, les approches **marxistes** mettent essentiellement en lumière les rapports de **pouvoir**, de **domination** et d'**exploitation** entre les **classes sociales**, pensant ainsi la société à la fois comme le produit des conflits entre les groupes et le lieu où ces conflits se manifestent.

À présent, de nombreux sociologues s'interrogent sur le concept de société, voire sur sa pertinence. La société étant un objet trop complexe pour être étudié dans sa totalité, certains privilégient l'étude de certains de ses aspects. D'autres, refusant l'idée d'une totalité sociale qui s'imposerait aux individus, mettent plutôt l'accent sur la manière dont ceux-ci entrent en relation les uns avec les autres ou sur leurs rapports d'interdépendance. Les sociologues qui adoptent cette position sont souvent qualifiés de *nominalistes*, puisqu'ils considèrent que la société n'est qu'un concept (un «nom») construit par l'observateur, en l'occurrence le sociologue, pour rendre compte de ce qui émerge des relations sociales. Enfin, ne refusant pas l'idée qu'il existe des **acteurs** sociaux réflexifs plus ou moins intégrés à des **réseaux** de relations, d'autres soulignent la nécessité de garder le cap sur la définition générale de la société en tant qu'ensemble de **normes**, plus ou moins institutionnalisées, qui préexistent aux individus et façonnent par **socialisation** leurs manières d'être, tout en étant à la fois produites et reproduites par les interactions sociales. Cette position peut être qualifiée de *réaliste*, car elle suppose le caractère réel de la référence que les individus et les groupes se font d'une unité sociale (Revue du Mauss, 2004).

Société de consommation

NOTIONS RELIÉES > **classe sociale** (P. 66) / **culture** (P. 77) / ***homo œconomicus*** (P. 143) / **inégalités sociales** (P. 161) / **médias** (P. 173) / **mode de vie** (P. 181)

La notion de société de consommation apparaît dans les années 1950-1960 afin de rendre compte de la centralité de la consommation marchande dans les sociétés occidentales, tant en matière de temps et d'énergie consacrés aux pratiques consommatoires, qu'en matière de contribution à l'**économie**, à la dynamique des relations sociales et à la formation de l'**identité** personnelle. La notion est d'emblée comprise comme indissociable du consumérisme, idéologie diffuse et mode de vie fondés sur les valeurs, les normes et les croyances issues de l'univers de la consommation marchande.

Ni l'origine ni la signification de la notion ne font toutefois l'unanimité. Pour les uns, la société de consommation va de pair avec la notion de société d'abondance, d'où une valeur positive associée aux idées de confort, de facilité et d'amélioration généralisée des conditions de vie. Pour George Katona, par exemple, à qui certains attribuent la paternité de l'expression avec la parution de *The Mass Consumption Society* en 1964, les sociétés entrent dans l'ère de la consommation de masse dès lors qu'un nombre important d'individus jouissent d'un « revenu discrétionnaire », c'est-à-dire dès que l'augmentation de leur pouvoir d'achat permet à une majorité de personnes de satisfaire davantage que leurs besoins fondamentaux. Pour les autres, société de consommation rime avec **aliénation**, d'où une valeur négative associée à la domination capitaliste, à la manipulation publicitaire et à la perte d'autonomie (Herpin, 2001). Par exemple, dès les années 1950, Henri Lefebvre étudiait la façon dont la production industrielle de masse, le système de la publicité et les interventions de l'État contribuaient de plus en plus à orienter et organiser la vie sociale dans tous ses aspects (alimentation, habitation, communication, transport, etc.). Il forge alors la notion de « société bureaucratique de consommation dirigée », dénoncée comme une machine à fabriquer des besoins servant à entretenir la dynamique d'accumulation du **capital** et contribuant à la « programmation » des individus afin de les rendre conformes, dans leurs activités de tous les jours comme dans leurs désirs et idéaux, à la société capitaliste dominante (Lefebvre, 1961 et 1968).

Dans tous les cas, la notion renvoie à un phénomène complexe, à la fois économique, culturel et social, et a donné lieu à plusieurs types de préoccupations. Les courants dominants des sciences économiques, par exemple, qui s'appuient dans une large mesure sur le postulat de l'***homo œconomicus***, s'intéressent essentiellement aux comportements des consommateurs. Ils conçoivent ces derniers comme des individus rationnels cherchant à satisfaire leurs besoins en fondant leur décision d'achat sur divers critères (prix, qualité, réputation du fabricant, apparence du produit, etc.). Pour leur part, s'ils ne s'entendent pas quant à l'interprétation globale du phénomène, les sociologues s'accordent sur une chose : les « besoins » ne sont pas des phénomènes naturels et transhistoriques. Ils n'existent que façonnés par des normes culturelles particulières selon les sociétés, les époques et les milieux sociaux. De ce point de vue, la société de consommation ne se résume pas au développement de la satisfaction des besoins par l'accroissement de la consommation marchande. Elle est plutôt le fruit d'un double processus. Il s'agit, tout d'abord, de la marchandisation croissante des besoins sociaux, à mesure que se généralise le travail salarié et que se dissolvent les formes de l'autoproduction et de l'autoconsommation propres aux **sociétés traditionnelles**. Ensuite, la création continue de nouveaux besoins contribue à étendre toujours davantage les « frontières du consommable » en multipliant les objets et les activités sociales qui, entrent dans le circuit de l'échange marchand (Heilbrunn, 2015). « Au fur et à mesure que l'abondance augmente dans une société, de nouveaux besoins sont sans cesse créés *par le processus même qui les satisfait* », écrivait l'économiste John Kenneth Galbraith dans *L'ère de l'opulence* (1961).

En ce sens, fruit de l'élargissement quantitatif (on achète plusieurs choses) et qualitatif (on achète plusieurs types de choses) de la consommation marchande, l'histoire de la société de consommation est aussi :

- L'histoire de la construction sociale des marchés, unifiés sur le plan national et segmentés en clientèles cibles, puis scrutés et manipulés par le recours

à des études et des techniques de mise en marché visant à repérer la demande, voire à la produire (Cochoy, 1999) ;

- L'histoire de la construction sociale du consommateur, soit de cette nouvelle forme d'individualité qui se définit par ses pratiques de consommation et les valeurs qui les justifient (choix, libre-service, recherche de sa satisfaction personnelle, etc.) (Chessel, 2012).

LES THÉORIES SOCIOLOGIQUES DE LA SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION

Les sciences sociales se sont très rapidement intéressées aux transformations imposées par la montée en force de la consommation marchande. Pour simplifier, on peut regrouper en trois catégories les théories sociologiques de la société de consommation : les théories portant sur les logiques sociales de la consommation, les théories associant consommation et culture de masse et les théories de l'hyperconsommation contemporaine.

La consommation ostentatoire ou les logiques sociales de la consommation

Thorstein Veblen, aux États-Unis, et Maurice Halbwach, en France, sont les deux premiers auteurs à avoir pris en compte les logiques sociales de la consommation.

Le premier, à la fois économiste et sociologue, développe la notion de « consommation ostentatoire » (dite aussi « consommation démonstrative », ou « statutaire »). Dans sa *Théorie de la classe de loisir* (1899), Veblen constate en effet que les **classes sociales** supérieures ne consomment pas tant dans le but de satisfaire un besoin matériel que de montrer qu'elles possèdent un **statut social** enviable. La consommation, montre Veblen, remplit ainsi une fonction de positionnement social : « En mettant sa richesse bien en vue, non seulement on fait sentir son importance aux autres, non seulement on aiguise et tient en éveil le sentiment qu'ils ont de cette importance, mais encore, chose à peine moins utile, on affermit et préserve toutes raisons d'être satisfait de soi ». En exhibant avec ostentation son statut social, la « classe de loisir », celle qui n'est pas tenue par la nécessité de travailler, autrement dit la **bourgeoisie**, marque sa différence avec le commun des mortels, lequel cherche à atteindre son style de vie et à l'imiter. On entre ainsi dans l'escalade sans fin de la consommation marchande, les classes sociales supérieures se détournant des objets et des pratiques qui deviennent progressivement accessibles aux classes sociales inférieures. On parle ainsi d'un « effet Veblen » quand la baisse du prix d'un produit, synonyme d'accessibilité élargie, se traduit par une perte d'intérêt à son égard ; à l'inverse, un prix élevé indique que le bien en question est un bien de luxe, prisé, ce qui contribue à stimuler le désir de le posséder. Veblen est le pionnier de la réflexion sociologique concernant le lien entre les pratiques de consommation, l'identité et la position sociale de l'individu.

Le sociologue durkheimien Maurice Halbwach, pour sa part, s'inscrit dans une perspective qui, depuis les travaux de Frédéric Le Play et d'autres, se sont intéressés à la structure des dépenses des familles ouvrières. Dans son étude *La classe ouvrière et les niveaux de vie* (1912), il met au jour le lien intime qui relie l'appartenance à une classe sociale – qui passe, dans ses termes, par une « représentation de classe », c'est-à-dire une certaine idée de soi-même en tant que membre d'une couche de la société plus ou moins socialement valorisée – et les choix de consommation. « Comme consommateurs, les hommes se procurent les divers biens et satisfont leurs besoins essentiels. Or, les besoins peuvent être considérés comme d'autant plus sociaux que leur satisfaction s'accompagne d'un plus grand nombre de pensées et de sentiments collectifs », écrit-il, remarquant que les familles ouvrières n'imitent pas systématiquement la consommation des classes immédiatement supérieures quand leurs revenus augmentent. La **représentation sociale** que la classe ouvrière se fait d'elle-même façonne des choix de consommation particuliers, indépendamment de son revenu. Dans *La barrière et le niveau* (2010), originellement publié en 1925, Edmond Goblot montre dans le même sens que le lien entre l'appartenance à une classe sociale et les types de consommation est si structurant qu'un individu appelé à vivre une **mobilité sociale** ascendante risque de conserver son mode de vie d'origine, ce qui nuit ainsi à son intégration dans la nouvelle classe. Il rejoint ici l'idée de consommation ostentatoire de Veblen : la « fonction distinctive » de la consommation implique une *barrière* culturelle qu'on ne franchit pas par une simple élévation de son *niveau* économique de vie. Ces thèses

ont été confirmées par des études postérieures, tant en France (Baudelot et Establet, 1979) qu'au Canada (Gardes, Gaubert et Langlois, 2000).

Ces conceptions fondatrices de l'analyse sociologique du phénomène de la consommation prennent un nouveau relief dans les années 1960-1970. Dans *La société de consommation* (1970), par exemple, Jean Baudrillard approfondit la question de sa signification culturelle. Pour lui, la société de consommation est « un mode nouveau et spécifique de **socialisation** », voire un mode de « dressage social à la consommation », qui produit à la fois l'atomisation des individus consommateurs, renvoyés à leurs besoins et à leurs désirs personnels par un discours publicitaire omniprésent qui en fait la promotion, et un univers de valeurs collectives contraignantes à travers lequel se joue désormais l'**intégration sociale**, et donc aussi le **contrôle social**. S'inscrivant désormais dans tous les aspects de la vie, la consommation marchande devient mode de relation sociale et signe de différenciation, permettant ainsi aux individus de s'identifier et d'être identifiés. « Les objets, comme l'argent, ont une fonction première de signification du statut de leur possesseur, avant même leur fonction de satisfaction des besoins », écrit Baudrillard dans *La consommation des signes* (1976).

Pour sa part, dans *La distinction* (1979), Pierre Bourdieu développe la notion de « style de vie » et montre comment les **habitus** de classe et la logique de distinction entre les classes se transcrivent dans les pratiques de consommation. Si la question du capital économique est déterminante dans les choix de consommation, celle du capital culturel ne l'est pas moins : Bourdieu constate que ce sont moins les niveaux de revenu qui façonnent les pratiques de consommation – pour le même prix, chacun ne se procure pas nécessairement le même produit – que l'appartenance à une classe sociale, avec ce que cela implique de proximité ou de distance avec les formes légitimes de la **culture**. La « consommation statutaire », en ce sens, n'est pas le propre des classes sociales privilégiées, on la retrouve dans toutes les couches de la société.

Finalement, ces analyses révèlent que les choix de consommation sont fortement corrélés à des manières de sentir, de penser et d'agir, des goûts, des préférences, etc., qui dépendent eux-mêmes de diverses variables sociales.

L'aliénation capitaliste ou le règne de la culture de masse

« Avec la masse des objets augmente [...] l'empire des êtres étrangers auquel l'homme est soumis », écrivait Marx dans les *Manuscrits de 1844*, inaugurant ainsi la critique sociologique de l'aliénation dans le contexte de la société capitaliste. De nombreux auteurs, **marxistes** ou non, se sont infiltrés dans cette brèche pour rendre compte de la montée de la société de consommation. Si la religion était l'« opium du peuple », cette entité aux vertus dormitives qui a permis aux classes sociales dominantes des sociétés traditionnelles de maintenir leur domination et de la reproduire, c'est désormais l'univers de la consommation qui jouerait ce rôle.

En effet, selon cette perspective, essentiel à la reproduction du **capitalisme**, le consommateur est pensé comme un être aliéné, étranger à lui-même, aux autres et au monde, dont la raison d'exister est la recherche d'une satisfaction illusoire à travers la consommation marchande. Poussant l'individu à participer à la féérie consommatoire ou, au contraire, à s'adonner à la « consommation compensatoire », la culture de la consommation constituerait un parfait anesthésiant de la conscience d'appartenir à une classe sociale (Caplovitz, 1963).

« La consommation de masse, aujourd'hui, est une activité solitaire. Chaque consommateur est un travailleur à domicile non rémunéré qui contribue à la production de l'homme de masse », écrit Günther Anders dans *L'obsolescence de l'homme* (1956 [2002]). Avant lui, dans *La dialectique de la raison* (1947), Max Horkheimer et Theodor W. Adorno avaient dénoncé le « caractère publicitaire de la culture » dans le contexte de la montée en puissance des « industries culturelles » alimentant la machine de la consommation marchande. Après lui, dans sa *Condition de l'homme moderne* (1958), Hannah Arendt critiquait l'idéal d'une « société de consommateurs » dont le résultat serait le règne de la « culture de masse ». Dans tous les cas, ce qui est en jeu dans cette compréhension de la société de consommation en voie de se généraliser, c'est la menace de standardisation, d'homogénéisation, de répétitions constantes à travers la prolifération de marchandises produites en série, et la diffusion d'une culture uniforme produite pour l'« homme de masse ». Ce dernier, c'est l'homme moyen, un construit statistique produit artificiellement par l'agrégation de comportements individuels, qui renvoie

à la fois à Monsieur et Madame Tout-le-monde et à personne ; l'« homme unidimensionnel », selon l'expression d'Herbert Marcuse (1968), dont les besoins et les désirs sont rationnalisés à travers la consommation de masse de la même manière que ses capacités d'action le sont dans l'univers de la production industrielle.

Sans nier la question des logiques sociales de la consommation, cette perspective sociologique s'est grandement intéressée à l'analyse des techniques de manipulation psychosociologique de la publicité. « Les produits endoctrinent et conditionnent. [...] les valeurs de la publicité créent une manière de vivre », écrit Marcuse (1968). Dans la même veine, Stuart Ewen (1976) parle de « consciences sous influence » pour décrire les effets de la publicité, cette « idéologie politique de la consommation » en acte, qui s'est mise en place dans les années 1920-1930 non seulement pour établir une stratégie d'écoulement des produits, mais afin de détourner, à travers la promotion de la consommation individuelle, les luttes sociales vers la seule préoccupation de la satisfaction personnelle. Plus récemment, dans *La vie marchandise* (2013), Bernard Floris et Marin Ledun dénoncent dans le marketing une « technologie politique » qui contribue à façonner les comportements de consommation tout en entretenant la foi en la consommation marchande. Pour eux, l'industrie de la publicité est l'une des principales armes non seulement de la « colonisation marchande de l'espace public urbain et de l'espace privé familial », mais aussi de la « colonisation marchande des esprits ». De la lutte pour l'obtention d'un « pouvoir d'achat » à l'intériorisation d'un « vouloir d'achat », dans les termes de Philippe Moati (2016), le cercle de l'enfermement dans la logique du capitalisme s'est refermé sur le « mode de vie marchandisé ».

L'individualisme consumériste ou l'hyperconsommation

Atomisation des individus, uniformisation des désirs, standardisation des comportements, les analyses sociologiques de la société de consommation comme vecteur d'une culture de masse ont traversé tout le XXe siècle. Mais, aujourd'hui, de nombreux auteurs remettent en cause cette conception : « L'abondance standardisée fait place à la surabondance individualisée », écrit Marcel Gauchet (2017). Selon lui, l'entrée dans la phase du « turbo-consumérisme », depuis les années 1980, marque une nouvelle étape dans la dynamique occidentale de l'individualisation. Avec l'épuisement des grandes institutions de socialisation (religion, famille, classe sociale, nation, etc.), la consommation occupe désormais une place de choix dans la construction identitaire de l'individu. Ainsi s'engage la spirale de l'« hyperconsommation ».

Pour Gilles Lipovetsky (2006), comme pour Colin Campbell (1987) ou Dominique Quessada (1999), entre autres, la phase contemporaine de la société de consommation est marquée par une nouvelle logique sociale de la consommation. Démassification des produits, diversification de l'offre, personnalisation du marketing, individualisation des biens (à chacun son automobile, son téléphone...), l'univers actuel de la consommation carbure moins à l'identification collective à un mode de vie partagé désormais inquestionné qu'à la promotion de conduites individualistes et hédonistes, c'est-à-dire centrées sur la multiplication des choix et des plaisirs individuels. Cet univers va de pair avec une implication existentielle de plus en plus grande des individus dans l'acte consommatoire lui-même. Ceux-ci s'attachent au produit ou à la marque moins comme des symboles distinctifs que comme des incarnations de l'idéal qu'ils se font d'eux-mêmes : la satisfaction de soi passe avant l'estime des autres. D'ailleurs, les individus consomment de moins en moins pour se démarquer d'autrui que pour être comme autrui, voire par crainte d'être moins qu'autrui. L'expérience même de la consommation doit être plaisante ; les nouveautés, abondantes ; les possibilités, variées ; les produits, « sur mesure ».

Consommation « émotionnelle » (Lipovetsky, 2006), « hédonique » (Heilbrunn, 2015), « expérientielle » (Moati, 2016), les qualificatifs ne manquent pas pour tenter de cerner cette nouvelle forme d'engagement subjectif, suscitée par des techniques de marketing toujours plus promptes à émousser le désir d'individualisation et facilitée par l'affaiblissement des appartenances collectives, dans l'univers de la consommation marchande.

PAR-DELÀ LA SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION

Tout au long de sa courte histoire, la société de consommation a suscité de nombreuses critiques. Création de faux besoins, déchaînement des désirs, manipulation des esprits, obsolescence programmée des produits, toutes les facettes de l'emprise de la consommation marchande sur les sociétés ont été dénoncées. Aujourd'hui,

les critiques les plus sévères de la société de consommation sont le fait d'auteurs et de **mouvements sociaux** qui mettent au premier plan les préoccupations **écologiques**. Dans son ouvrage *Sortir de la société de consommation* (2010), par exemple, l'économiste Serge Latouche fustige la «société de croissance sans limite» qu'est la société contemporaine. Le développement n'a pas à être «durable» et la consommation ne doit pas se réduire à être «responsable»: il faut «décoloniser notre imaginaire», qui nous fait croire que le bien-être, le plaisir ou le bonheur dépendent d'une consommation marchande, rejeter «la religion du développement économique illimité», qui entretient la soif de possession infiniment renouvelée, et ainsi en finir avec le «**totalitarisme** productiviste et consumériste». Les maîtres-mots des tenants de cette perspective sont ceux de «décroissance» et du «bien vivre» (*buen vivir*) (Biagini et collab., 2017 ; D'Alisa et collab., 2015 ; Acosta, 2014).

Société moderne

Voir Modernité (P. 181)

Société postmoderne

Voir Postmodernité (P. 208)

Société traditionnelle

Voir Tradition (P. 252)

Sociologie

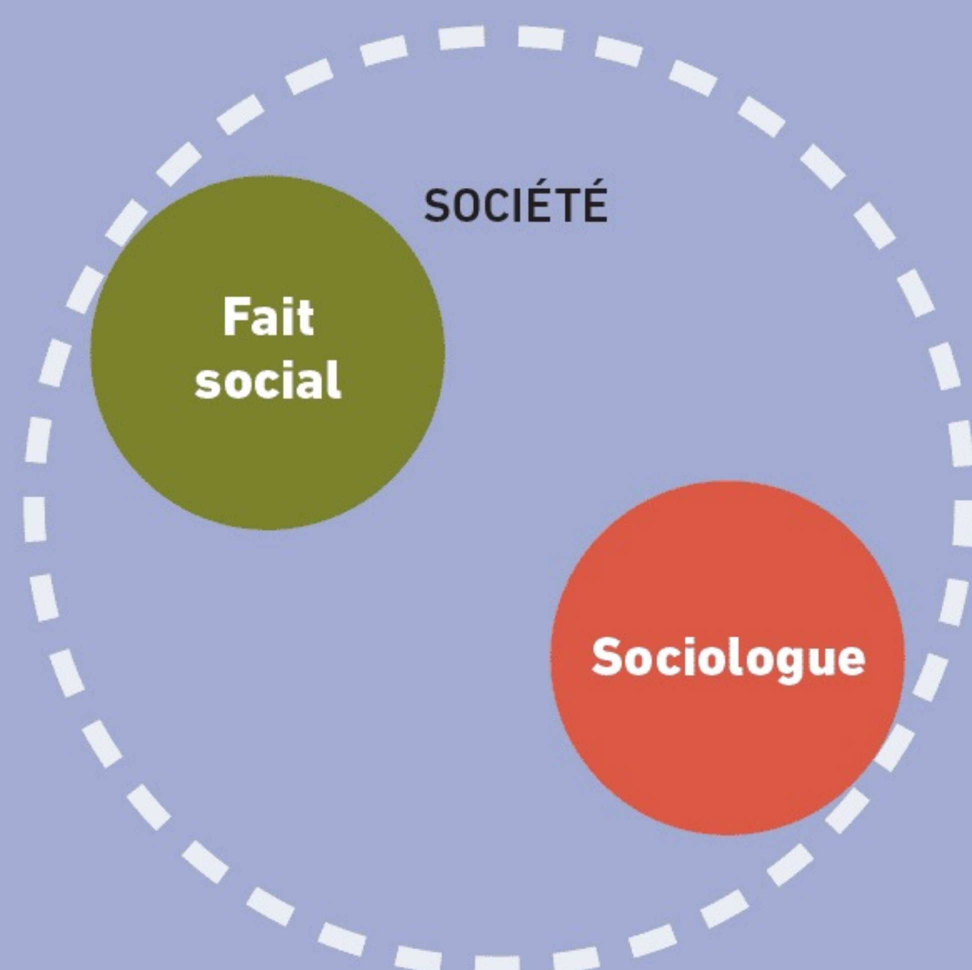
NOTIONS RELIÉES > **acteurs/agents** (P. 41) / **fait social** (P. 130) / **macrosociologie/microsociologie** (P. 168) / **méthodes sociologiques** (P. 178) / **morphologie sociale** (P. 187) / **représentations sociales** (P. 217) / **sens commun** (P. 230) / **société** (P. 235)

La sociologie est la discipline scientifique qui a pour objet l'étude systématique des **sociétés** humaines. D'une manière générale, elle s'intéresse tout autant à ce qu'il y a de social dans les manières d'être individuelles qu'aux interactions entre les individus, aux **groupes** sociaux, aux **institutions**, ou encore à l'organisation et au fonctionnement d'ensemble de la vie collective. Parcourue par un certain nombre de courants théoriques (le **fonctionnalisme**, l'**interactionnisme** et les **marxismes**, par exemple), elle se décline aussi dans une multitude de champs d'analyse particuliers, tant sur le plan **macrosociologique** que **microsociologique** (sociologie politique, sociologie économique, sociologie urbaine, sociologie de la santé, sociologie de la famille, sociologie de l'éducation, etc.).

85 La sociologie peut-elle être objective ?

Ce qui distingue la sociologie de la philosophie politique et des conceptions du **sens commun**, c'est notamment son souci d'objectivité. L'objectivité consiste à saisir la réalité en considérant qu'elle est indépendante de l'activité de connaissance, autrement dit indépendante de la pensée et de la perception du chercheur. L'objectivité peut aussi être ramenée à un accord consensuel, à la valeur de vérité universellement reconnue d'un énoncé, indépendamment des jugements de valeur ou des prénotions.

Dans le cas de la connaissance sociologique, le problème qui se pose est le suivant : les sociologues font eux-mêmes partie de la société qu'ils observent, décrivent et essayent de comprendre, comme l'illustre le diagramme ci-dessous.



Il est impossible pour le sociologue de s'extraire complètement de la société : il lit les journaux, il écoute de la musique, il converse avec des gens, etc. Cependant, le devoir d'objectivité reste le même dans toutes les sciences.

Dans les sciences de la nature, par exemple en biologie, il n'y a pas de confusion entre la cellule et le chercheur qui la considère comme un objet distinct de lui-même. Dans le domaine de la sociologie (des sciences humaines en général), c'est par la méthode de recherche que l'on instaure une distinction entre le chercheur et l'objet qu'il étudie.

Pour entreprendre une démarche qui soit véritablement scientifique, il est d'abord nécessaire de rompre avec les « prénotions » ; il faut dresser une liste aussi exhaustive que possible des présupposés issus du sens commun, quitte à y revenir par la suite. Le sociologue doit donc expliquer en quoi chaque présupposé, par rapport à un phénomène social précis, comporte des lacunes sur le plan scientifique. Il s'agit alors pour le chercheur d'éliminer autant que faire se peut toute forme de subjectivité, sans oublier que :

- la rupture totale entre le sociologue et son objet de recherche, même si l'on adopte les méthodes d'analyse les plus perfectionnées, est impossible ;
- le sociologue doit aussi expliquer le sens que les acteurs sociaux donnent à son objet de recherche pour comprendre la place que celui-ci occupe dans l'ensemble de la société ;
- le sociologue doit prendre conscience du fait que, en tant que chercheur, il joue lui-même un rôle dans la société et que sa participation, même si elle est strictement scientifique, implique une interaction avec d'autres acteurs sociaux, qui à leur tour interagissent avec les faits sociaux.

Par conséquent, si le chercheur doit toujours viser la plus grande objectivité possible, sa recherche ne sera complète que s'il assume explicitement les limites de sa **méthodologie**.

LA SOCIOLOGIE EN TANT QUE PROJET DE SOCIÉTÉ

La sociologie est une discipline récente et proprement **moderne**. Bien qu'Emmanuel-Joseph Sieyès ait utilisé le terme dès le XVIIIe siècle, et que Karl **Marx**, Émile **Durkheim** et Max **Weber** soient considérés comme les pères fondateurs de la discipline, c'est à Auguste Comte que l'on doit la popularisation du mot « sociologie », à partir de 1839. Du latin *socius* (qui signifie « compagnon » ou « associé ») et du grec *logos* (qui désigne un « discours rationnel », une « science »), la sociologie représente une nouvelle manière d'envisager les réalités humaines en prenant en compte leur dimension sociale. Bien sûr, Confucius en Chine, Platon et Aristote en Grèce, l'empereur Marc Aurèle à Rome ou, plus près de nous, saint Thomas d'Aquin au Moyen Âge ou William Shakespeare à la Renaissance, pour ne nommer qu'eux, avaient tous, chacun à leur façon, réfléchi à la société. De même, de Michel de Montaigne (1533-1592) à Alexis

de Tocqueville (1805-1859), en passant par Thomas Hobbes (1588-1679) et Charles de Montesquieu (1689-1755), entre autres, de nombreux penseurs se sont intéressés à la question du fondement et de l'organisation de l'ordre social. Ce qui différencie la sociologie de ces réflexions propres à la philosophie politique, c'est le souci d'objectivité inscrit au cœur de la démarche scientifique (voir le document 85).

Cependant, la sociologie n'est pas née simplement de la volonté d'acquérir un savoir scientifique. Ce sont les profondes transformations de la réalité sociale elle-même qui ont suscité l'émergence d'un nouveau type de pensée. Charles Wright Mills (1967) faisait ainsi état d'une nouvelle nécessité : cultiver l'« imagination sociologique » entendue comme la capacité de situer ses « épreuves personnelles » au centre des dynamiques sociales et historiques. Le triomphe des idéaux de rationalité, de liberté et de progrès des Lumières, les grandes **révolutions** politiques aux États-Unis (1776), puis en France (1789), ainsi que l'industrialisation et l'**urbanisation** rapides des sociétés occidentales, accompagnées de l'effritement des certitudes religieuses et du bouleversement des mœurs, ont lancé une dynamique sociale qui a eu tôt fait de se déclarer moderne. Désormais, les êtres humains se définissaient comme maîtres de leur destin individuel et collectif et ils cherchaient à se donner des instruments théoriques et pratiques pour orienter le cours de l'histoire.

C'est dans cette volonté d'émancipation des sociétés occidentales à l'égard d'un ordre social traditionnel conçu comme naturel et immuable que s'enracine le fondement scientifique de la sociologie. On peut dire que la sociologie répond en quelque sorte à un projet de société : le projet d'une maîtrise rationnelle du monde. Avec les sciences humaines en général et la sociologie en particulier, les sociétés se sont dotées d'un point de vue à la fois intérieur et réflexif sur soi-même : la capacité de connaître et d'orienter le cours du monde en tant que monde proprement humain. « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le transformer », écrit Marx (1845), de même que, selon Durkheim (1893), « la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine » si elle ne contribuait pas à résoudre les problèmes pratiques qui se posent désormais aux sociétés.

Solidarité

NOTIONS RELIÉES > **capitalisme** (P. 51) / **cohésion sociale** (P. 70) / **culture** (P. 77) / **économie** (P. 105) / **intégration/régulation** (P. 164) / **lien social** (P. 168) / **morphologie sociale** (P. 187) / **socialisation** (P. 231)

La solidarité est une forme particulière de **lien social** ; elle implique l'existence d'une réciprocité entre des individus qui unissent leurs efforts et forment ainsi un groupe ; la notion de solidarité s'oppose ainsi à celle de conflit ou de concurrence, par exemple. La solidarité peut se manifester dans la plupart des domaines : solidarité familiale, citoyenne, intergénérationnelle, sociale, etc. La réciprocité et la solidarité se manifestent dans le cadre de diverses pratiques : les parents aident leurs enfants, des étrangers s'allient en cas de danger, des survivants partagent des vivres, des bénévoles se mettent au service des autres, les bons citoyens paient leurs impôts, etc.

La solidarité sociale est au centre des théories classiques qui posent la question de la régularité et de l'ordre dans les phénomènes sociaux. Pour certains, la solidarité est le résultat de l'action consciente et volontaire des membres de la société, alors que pour d'autres elle se dégage spontanément des interactions sociales, ou encore exprime la cohésion d'un **groupe** social liée aux obligations réciproques de ses membres. Quel que soit le point de vue adopté, la question de la solidarité sociale reste fondamentale, puisqu'elle renvoie à la question de la nature du ciment de la **société**.

Solidarité mécanique/ solidarité organique

NOTIONS RELIÉES > **communauté** (P. 71) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **holisme** (P. 142) / **identité** (P. 148) / **intégration/ régulation** (P. 164) / **société** (P. 235) / **suicide** (P. 246)

La « solidarité mécanique » désigne la forme de solidarité entre les individus fondée sur la similitude décrite par Émile **Durkheim** dans son étude *De la division du travail social*. Dans cet ouvrage, celui-ci tente d'analyser les rapports entre l'individu et la société, ainsi que les changements qui sont survenus dans la **cohésion sociale** en raison du passage à la **modernité**. Dans les sociétés archaïques et **traditionnelles**, fondées sur la solidarité mécanique, les individus ont un mode de vie semblable et une conscience collective forte : des sentiments communs et des valeurs communes les unissent, les us et coutumes font l'unanimité. La similarité des consciences individuelles se manifeste notamment dans la réaction unanime des membres de la société aux écarts par rapport aux normes communes. Dans son étude, Durkheim assimile cette forme de solidarité à celle qui se concrétise dans le droit pénal, par lequel la société manifeste une réprobation unanime à l'égard des crimes et réaffirme l'unité de sa conscience collective.

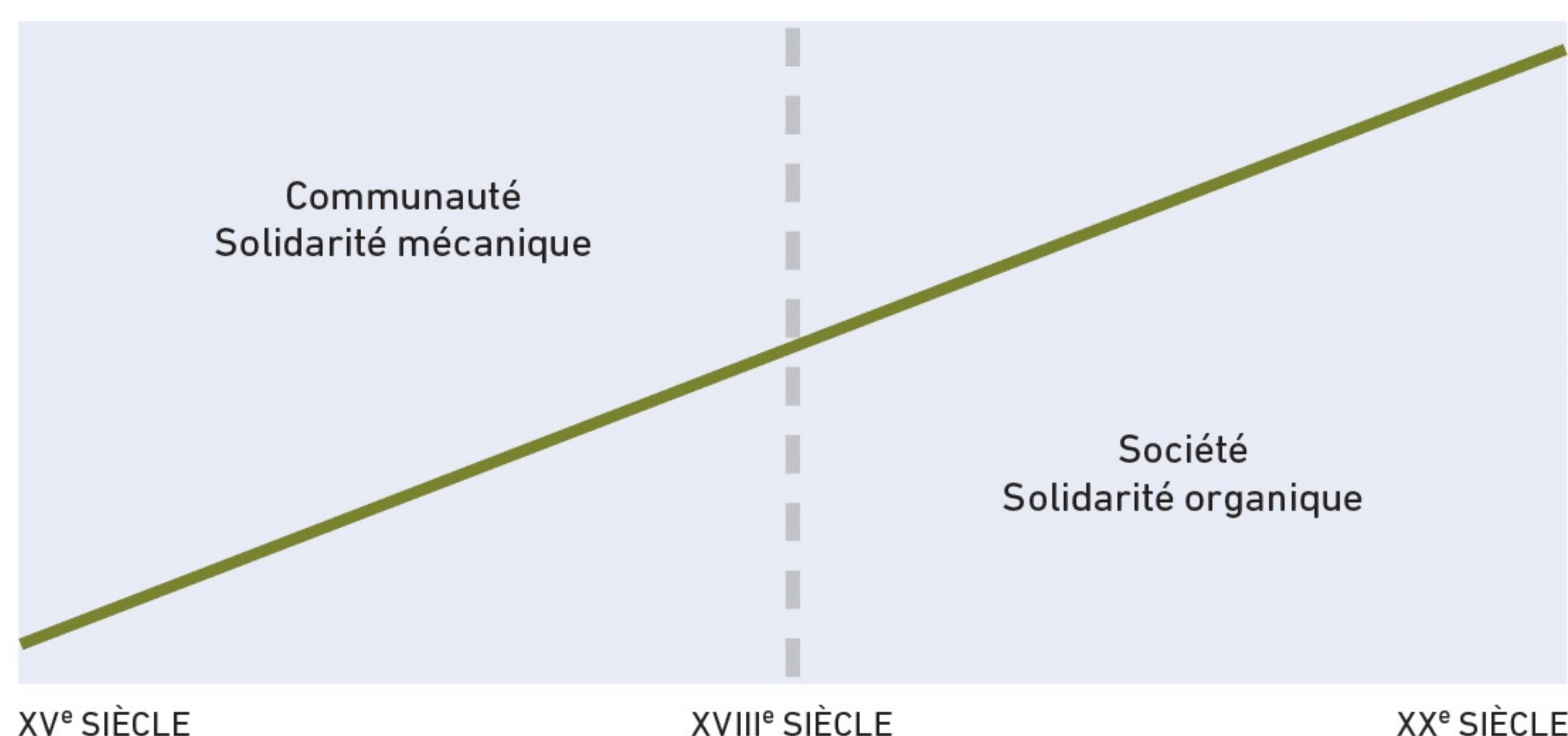
La société moderne est, quant à elle, imprégnée de « solidarité organique » ; elle est marquée par l'interdépendance entre les individus et par la division du travail selon les compétences de chacun. Tandis que, dans les sociétés à solidarité mécanique, nul ne s'appartient puisqu'il est, du moins théoriquement, parfaitement soumis à la collectivité (Deliège, 2005), dans les sociétés à solidarité organique, chacun est un individu unique, avec une personnalité et une sphère d'action qui lui sont propres.

La cohésion sociale des sociétés modernes, industrielles et complexes, avance Durkheim, tient à l'interdépendance accrue entre les membres du groupe social, qui sont amenés à se spécialiser. L'exacerbation des différences individuelles va de pair avec un affaiblissement de la conscience collective, laquelle ne peut plus servir de base à la solidarité sociale. Ce sont la complémentarité et l'interdépendance qui deviennent, à sa place, la source de la cohésion sociale.

Pour comprendre la thèse de Durkheim, il suffit de prendre conscience de ce que les individus modernes sont fortement dépendants des autres membres de la société dans toutes les activités de la vie quotidienne : du lever au coucher, les membres des sociétés modernes s'appuient sur le savoir-faire et la production des autres pour se sustenter, subvenir à leurs besoins, se déplacer, communiquer, travailler, se divertir… Le pain que nous consommons est le résultat de l'effort de personnes qui nous sont inconnues : nous sommes, pour la plupart, incapables de faire nous-mêmes notre pain, puisque nous ne disposons ni d'un champ où faire pousser nos céréales, ni d'un moulin où moudre le grain, ni de la capacité de construire un four ou des moyens de l'approvisionner en énergie (bois ou électricité). Bref, pour l'ensemble de nos activités quotidiennes, nous dépendons des autres.

Il va sans dire qu'il s'agit ici d'une distinction théorique entre deux types de société et que ces deux formes de solidarité se chevauchent dans le temps et dans l'espace. Cela vaut tout autant pour la **communauté** et la **société,** telles que les distingue Tönnies (voir le document 86).

86 De la solidarité mécanique à la solidarité organique



Statut social

NOTIONS RELIÉES > **identité** (P. 148) / **mobilité sociale** (P. 179) / **rôle social** (P. 220) / **société de consommation** (P. 236) / **stratification sociale** (P. 245) / **valeurs** (P. 254) / **Weber, Max** (P. 260)

Position qu'un **individu** occupe dans la société et à laquelle est associé un **rôle**. En fonction de son âge, de son sexe, de sa profession, de son niveau de scolarité, de son rang social ou de son prestige, chacun est appelé à cumuler plusieurs statuts, qui peuvent être assignés (par l'hérédité) ou acquis (résultat de sa trajectoire et de ses efforts individuels). Le fait d'être père ou mère de famille, employé ou employeur, etc., est lié à des statuts différents, qui font naître chez autrui des attentes différentes. Notons que les statuts sociaux sont généralement hiérarchisés : en fonction de sa position sociale, on obtiendra plus ou moins de privilèges, d'honneurs, de respect, de confiance, etc.

Ralph Linton (1936) propose de distinguer le « statut actuel » du ou des « statuts latents » d'un individu. Par exemple, à un moment donné, je suis appelé à agir selon mon statut de professeur par rapport à mes étudiants (statut actuel) ; pendant ce temps, mon statut d'employé par rapport à mon patron ou mon statut de père de famille sont « provisoirement mis en vacances » (statuts latents).

Stéréotype

NOTIONS RELIÉES > **ethnie** (P. 125) / **féminisme** (P. 134) / **genre** (P. 138) / **homophobie** (P. 147) / **idéologie** (P. 151) / **normes** (P. 195) / **racisme** (P. 213) / **sens commun** (P. 230) / **sexisme** (P. 231) / **socialisation** (P. 231) / **violence symbolique** (P. 259)

Image ou ensemble d'images rigides, partagées par une collectivité et fondées sur des généralisations, des préjugés, des demi-vérités ou de fausses évidences concernant un groupe social donné. Par exemple, on se sert de stéréotypes nationaux, ethniques ou raciaux lorsqu'on qualifie à l'avance les manières d'être de certaines communautés ou de certaines catégories sociales (les Noirs sont comme ceci, les Italiens sont comme cela, etc.). De même, on recourt à des stéréotypes sexuels lorsqu'on réduit les hommes ou les femmes à certaines manières d'être jugées caractéristiques de leur **genre** (les hommes sont forts, droits, responsables ; les femmes sont sensibles, attentives et promptes à faire preuve d'empathie, par exemple).

Souvent compris comme un synonyme de *lieu commun*, d'*idée reçue* ou *conformiste*, de ***représentation sociale*** *simplifiée* ou de *schème collectif figé*, le stéréotype a principalement les caractéristiques suivantes (Descarries et Mathieu, 2010) :

- il est réducteur et globalisant : une simplification et une généralisation ;
- il est une image cristallisée et répétitive : un « prêt-à-penser » rigide et décontextualisé ;
- il est autosuffisant et évaluatif : impensé ou irréfléchi, mais jamais neutre, il implique un jugement de valeur (positif ou négatif).

Les stéréotypes ne tenant pas compte de la diversité sociale, du contexte de l'action ou des faits et facteurs sociaux qui exigeraient pourtant une réévaluation de nos façons de qualifier les manières d'être des uns et des autres, tous les pompiers, toutes les femmes ou toutes les personnes défavorisées seront ainsi associés, respectivement, à des héros, à des mères de famille ou à des Bougon, par exemple. Il en va de même des stéréotypes concernant les infirmières (dévouées), les étudiants (paresseux), les hommes d'affaires (ambitieux), etc.

Bien que renvoyant une image souvent caricaturale de la réalité, les stéréotypes jouent au moins deux rôles dans la vie sociale : un rôle explicatif et un rôle identitaire. Pour Serge Moscovici (1969), par exemple, les

stéréotypes « permettent de s'orienter dans l'environnement social et matériel et de le dominer ». Ils ont ainsi une fonction de catégorisation ou d'explication du réel : on peut, grâce à eux et sans réfléchir, classer les évènements et les manières d'être des uns et des autres dans des catégories connues et ainsi avoir l'impression de comprendre le monde. Cécilia Oesch-Serra et Bernard Py (1997) montrent pour leur part que les stéréotypes jouent un rôle important dans la construction de l'**identité** de l'acteur social, selon une double relation : la première « rattache l'individu à un groupe donné » et la seconde « distingue celui-ci d'autres groupes sociaux ». L'image stéréotypée de soi et l'image stéréotypée de l'autre se construisent l'une par rapport à l'autre et se renforcent mutuellement : les jeunes et les vieux, les riches et les pauvres, les hommes et les femmes, les Québécois de souche et les immigrants, etc., voilà autant d'oppositions stéréotypées qui servent de repères dans la construction identitaire d'un groupe. Ce mécanisme n'a pas que des conséquences positives, car souvent la **discrimination** ou la **stigmatisation** ne sont pas très loin.

Stigmatisation

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **déviance** (P. 91) / **pauvreté** (P. 197) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **stéréotype** (P. 244) / **violence symbolique** (P. 259)

Processus par lequel une marque de discrédit (un stigmate) ou une étiquette sociale **stéréotypée** et dévalorisante est assignée à certaines catégories de personnes en raison de leur écart par rapport aux **normes**. Les personnes qui ont des troubles mentaux, un handicap physique ou une orientation sexuelle contraire aux normes dominantes sont particulièrement sujettes à ce processus de dévalorisation. Pensons simplement à tout ce qui se dit de malveillant à propos de certaines nationalités, confessions religieuses ou personnes porteuses d'une maladie comme le SIDA. Par extension, on parlera aussi de stigmatisation dans le contexte de la **pauvreté**, par exemple, lorsqu'on attache un ensemble de jugements de valeur négatifs aux conditions de vie et aux manières d'être des personnes défavorisées. Ce sont les auteurs associés au courant de l'**interactionnisme symbolique** qui ont introduit cette notion en sociologie. Erving Goffman (1963) met en lumière le fait que les personnes qui appartiennent à des catégories sociales stigmatisées ont tendance à intérioriser l'étiquette dégradante associée à leur état ou à leur condition, à vivre cette dévalorisation en en concevant de la honte, de la culpabilité, un sentiment d'anormalité, et, de la sorte, à reproduire, par leurs attitudes et leur comportement, les préjugés dont elles sont victimes. Pour sa part, Howard Becker (1963) parle de la **déviance** en termes de *carrière* : de la même manière que l'on dit que « la prison est l'école du **crime** », l'étiquette de déviant favorise l'inscription dans une trajectoire faite d'apprentissages de comportements qui renforcent l'appartenance à des groupes considérés comme « déviants ».

Stratification sociale

NOTIONS RELIÉES > **classe sociale** (P. 66) / **élite** (P. 115) / **inégalités sociales** (P. 161) / **ruralité** (P. 221) / **Weber, Max** (P. 260)

L'expression « stratification sociale » renvoie à un ensemble de théories des **inégalités sociales** fondées sur les particularités individuelles. D'une manière générale, les tenants de la théorie de la stratification sociale, inspirée par la pensée de Max **Weber**, étudient les catégories hiérarchiques ou les inégalités de richesse, de pouvoir ou de prestige afin de dresser un portrait de la société. Contrairement aux théories des **classes sociales**, qui partent de la relation conflictuelle entre deux groupes sociaux antagonistes, les théories de la

stratification sociale postulent que la position occupée par les individus dans une société est le résultat de leurs aptitudes et attitudes individuelles. Une strate sociale ne constitue donc pas un **groupe** social objectivement discernable en fonction de la position qu'il occupe dans la hiérarchie sociale. La strate sociale constitue un regroupement artificiellement créé par l'observateur, formé du rassemblement d'individus ayant des caractéristiques (statuts) similaires.

On regroupe généralement les **statuts**, en fonction de la strate à laquelle ils appartiennent, en trois groupes eux-mêmes subdivisés en trois catégories. Ici, les regroupements de strates de statuts sont appelés « classes » (conception *nominaliste*). On dit du regroupement des trois strates les plus élevées qu'elles forment la classe supérieure, des trois suivantes qu'elles constituent la classe moyenne et des trois dernières qu'elles forment la classe inférieure.

Dans ce contexte, le terme « classe » ne renvoie pas seulement à des strates de statuts, mais parfois aussi à des strates de revenus ou à des strates de positions dans l'échelle de prestige liée à la profession.

Puisque les théories de la stratification sociale ne s'en tiennent généralement pas à une seule variable, les strates de statuts représentent souvent des combinaisons de plusieurs facteurs. Dans leur souci d'appliquer ce type d'analyses tout en préservant le potentiel critique de la théorie réaliste des classes sociales et de la théorie du conflit, certains auteurs ont tenté de transposer les stratifications en catégories compatibles avec la théorie **marxiste** ; à la suite de la diversification des statuts professionnels, il faut distinguer tout un éventail de professions qui se sont glissées entre la bourgeoisie et le prolétariat, soit celles des cadres, des surveillants et des cols blancs.

Ce mode de représentation des inégalités sociales a eu un tel succès qu'il en est venu à remplacer la théorie des classes sociales et qu'on confond à présent ces deux perspectives. Au Québec comme ailleurs en Occident, on entend dire que la classe moyenne est menacée, qu'elle rétrécit à vue d'œil, qu'elle s'appauvrit, etc. Si elle est effectivement en péril, il ne faut pas oublier que la classe moyenne dont parlent les médias ne constitue pas une classe qui se serait glissée entre les bourgeois et les prolétaires, mais seulement un regroupement de strates de statuts individuels effectué par les observateurs correspondant aux strates médianes de la hiérarchie des statuts sociaux.

87 Les strates de statuts

CLASSE	POSITIONS DANS LES STRATES DE STATUTS
Supérieure	• Élevée-élevée • Élevée-moyenne • Élevée-basse
Moyenne	• Moyenne-élevée • Moyenne-moyenne • Moyenne-basse
Inférieure	• Basse-élevée • Basse-moyenne • Basse-basse

Suicide

NOTIONS RELIÉES > **anomie** (P. 46) / **Durkheim, Émile** (P. 99) / **identité** (P. 148) / **intégration/régulation** (P. 164) / **sens commun** (P. 230)

Durkheim définit le suicide comme « tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte, positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat » (1897). Depuis lors, le suicide est devenu l'un des objets privilégiés de l'analyse sociologique, puisqu'il révèle les déterminants sociaux des actes individuels. Durkheim a cerné les trois principales formes de suicide liées à l'**intégration** et à la **régulation** sociales : le suicide égoïste relève du défaut d'intégration des individus dans la

société, tandis que le suicide altruiste renvoie à l'excès d'intégration ; le suicide anomique, quant à lui, est lié à une régulation sociale insuffisante ou pas assez claire. Durkheim évoque également une quatrième forme de suicide, liée à la régulation : le suicide fataliste, qui résulte d'une régulation sociale oppressante, ne laissant pas de place aux désirs individuels, fixant par avance la destinée individuelle.

Les types de suicide identifiés par Durkheim peuvent être associés aux sociétés à **solidarité mécanique** (altruiste et fataliste) ou à **solidarité organique** (égoïste et anomique), selon les caractéristiques sociales auxquelles ils renvoient. Cela donne à penser que les suicides les plus fréquents dans les sociétés contemporaines, telles que la société québécoise, devraient être de type égoïste ou de type **anomique**.

88 Le suicide au Québec

Avec un taux de 13,4/100 000 (en 2014), le Québec fait partie des provinces canadiennes où le taux de suicide est le plus élevé, ce qui le place, bon an mal an, dans les premiers rangs des pays occidentaux. Si l'on analyse la dynamique du suicide au Québec, un certain nombre de constats se dégagent.

Évolution

- Les taux de suicide progressent depuis les années 1950, et d'une manière vertigineuse depuis 1960.
- Les taux de suicide régressent légèrement depuis le début des années 2000. Ainsi, après avoir été pendant de nombreuses années la province canadienne où le taux de suicide était le plus élevé, le Québec est passé au troisième rang.

Genre

- Les hommes se suicident de trois à quatre fois plus que les femmes.
- Dans certaines catégories d'âge et dans certaines régions, l'écart entre les hommes et les femmes peut atteindre 14 pour 1.

Âge

- Depuis les années 1950, on assiste dans presque toutes les sociétés occidentales, y compris au Québec, à l'émergence du suicide chez les jeunes.
- Tous sexes réunis, ce sont néanmoins les 35-64 ans qui se suicident le plus.
- Depuis une dizaine d'années, le taux de suicide baisse chez les personnes les plus jeunes, et notamment chez les jeunes hommes.
- Les femmes de 65 ans ou moins se suicident 2 fois plus que les femmes de 19 ans ou moins, tandis que les hommes de 65 ans ou plus se suicident 4 fois plus que les hommes de 19 ans ou moins. Dans le contexte du vieillissement, cet écart tend à se creuser.

Situation matrimoniale

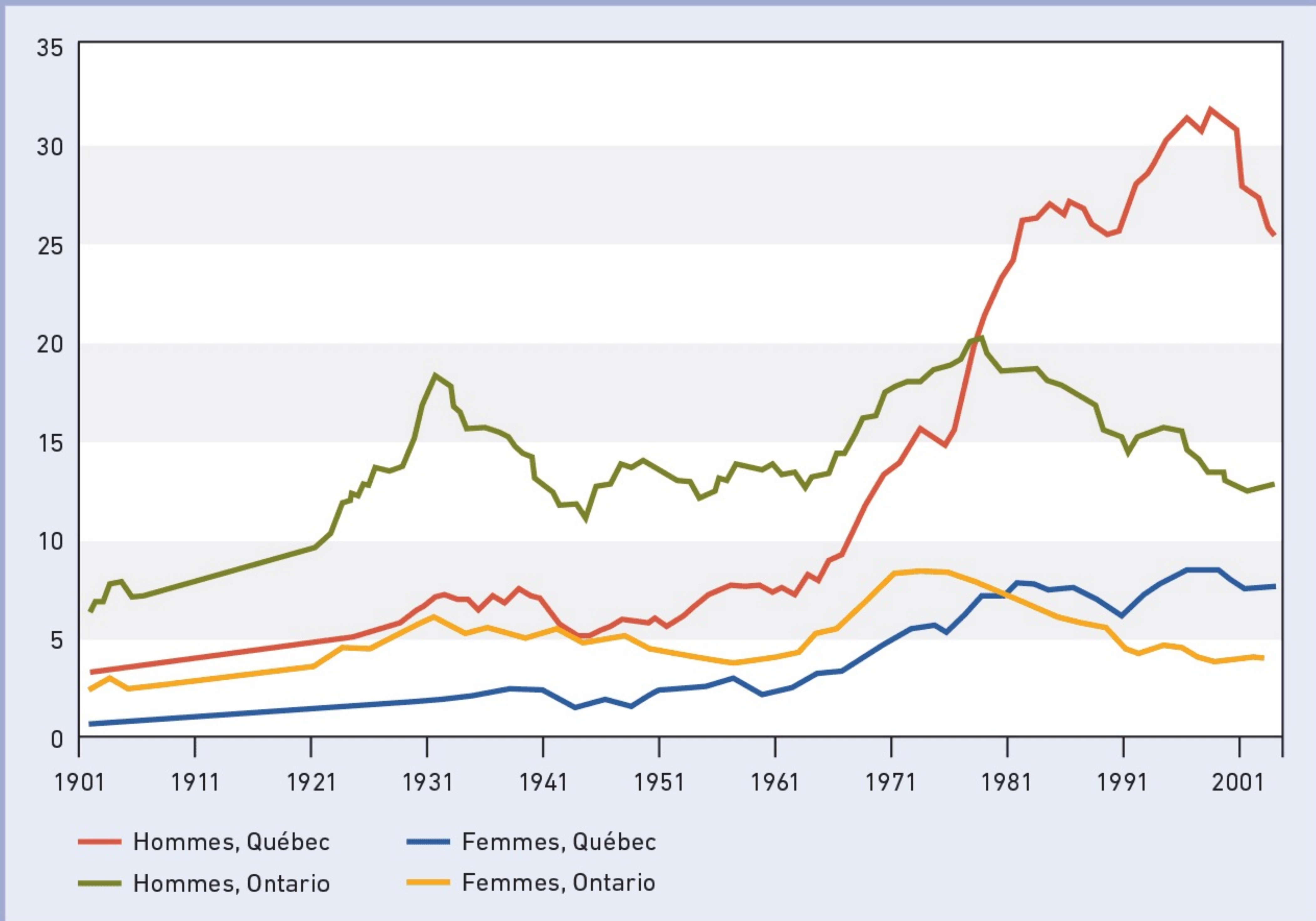
- Le suicide est plus fréquent chez les personnes célibataires que chez les personnes séparées ou divorcées, lesquelles ont un taux de suicide plus élevé que les personnes vivant en couple ou mariées.

Milieu social

- Les taux de suicide sont plus élevés dans les régions périphériques que dans les régions centrales, et ils tendent à augmenter en fonction de l'éloignement des centres urbains.
- Figurent parmi les facteurs associés aux idées suicidaires sérieuses comme aux suicides complétés : le faible revenu, l'absence d'emploi, le fait de vivre seul, l'absence de soutien social et l'insatisfaction à l'égard de ses relations sociales.

À la lumière de l'analyse sociologique proposée par Durkheim, ce profil sociodémographique est très révélateur. Il semble, en effet, que les facteurs suicidogènes et de protection repérés par le père fondateur de la sociologie française sont encore au cœur de la dynamique du suicide : le couple, la famille, l'emploi, le lieu de résidence plus ou moins central, etc., constituent toujours des facteurs d'intégration et de régulation, ou au contraire de désintégration et de dérégulation. Pareil constat permet de faire l'hypothèse d'une double crise de l'intégration sociale et de la régulation sociale au Québec depuis les années 1960, la perte d'influence des principales institutions d'intégration sociale (Église, famille, travail industriel, etc.) engendrant de l'incertitude, chez certaines personnes, quant aux normes et aux rôles sociaux. ▶

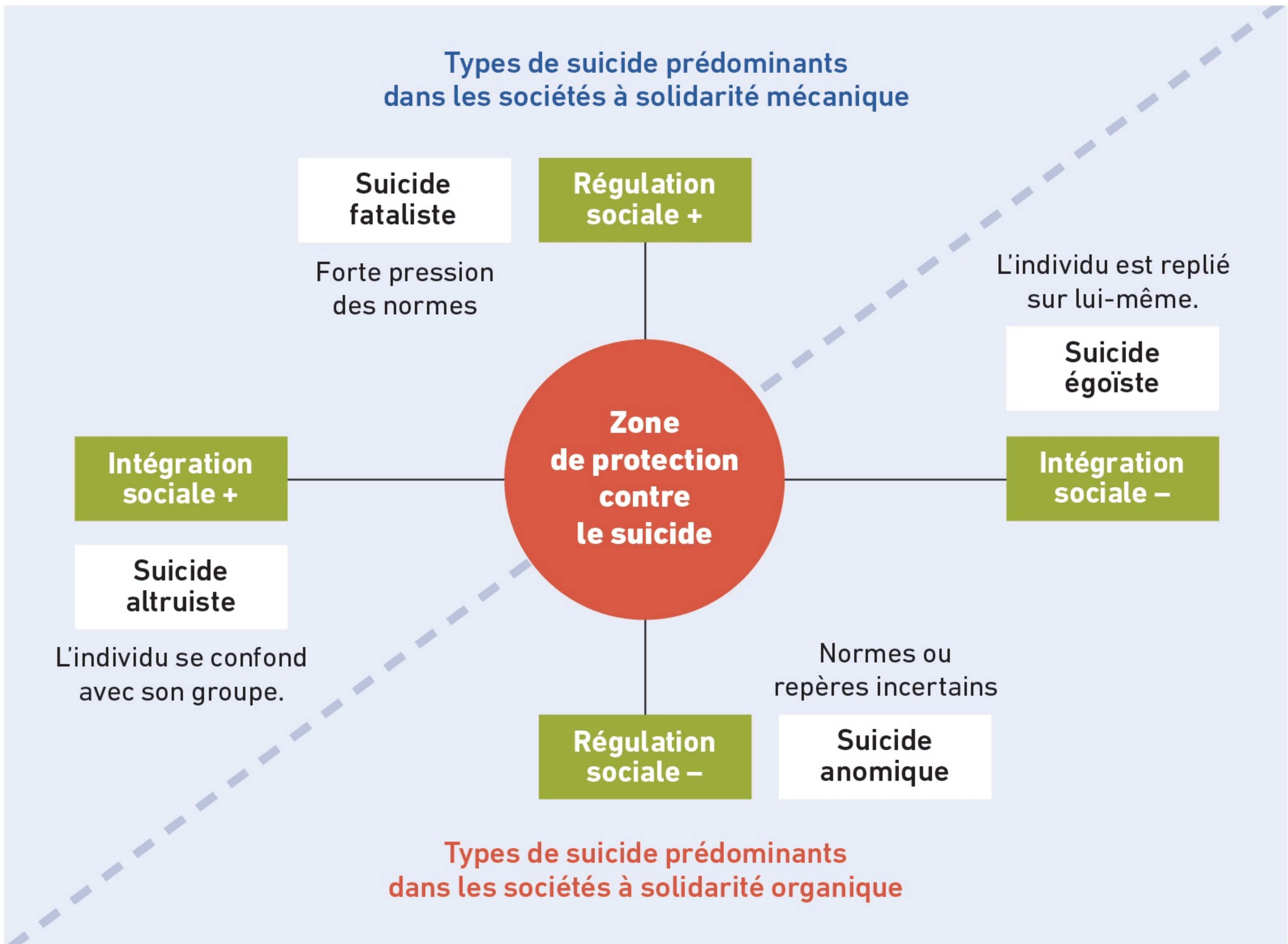
Taux de suicide (par 100 000 habitants) des hommes et des femmes au Québec et en Ontario, moyenne mobile sur trois périodes, pour la période 1901-2004



Source : G. Gagné et D. Dupont, « Les changements de régime du suicide au Québec, 1921-2004 », *Recherches sociographiques*, vol. 48, nº 3, 2007, p. 27-63.

Alors qu'au début du XXe siècle, les taux de suicide au Québec étaient faibles, on constate une augmentation à partir des années 1950, augmentation devenue vertigineuse depuis les années 1960. On observe aussi un phénomène de la surmortalité masculine, c'est-à-dire un écart croissant des taux de suicide entre les hommes et les femmes.

89 Les types de suicide selon Émile Durkheim



Territoire

NOTIONS RELIÉES > **classe sociale** (P. 66) / **déterritorialisation** (P. 89) / **écologie urbaine** (P. 101) / **espace** (P. 117) / **État** (P. 123) / **morphologie sociale** (P. 187) / **nation/nationalisme** (P. 191) / **politique** (P. 201) / **ruralité** (P. 221) / **ville et urbanisation** (P. 255)

Le terme «territoire» vient du latin *territorium* qui désigne un **espace** soumis à une autorité ou à une juridiction (Elden, 2013 ; Zumthor, 1993). Les théories politiques et juridiques modernes nous ont habitués à penser le territoire en tant qu'espace délimité où s'applique d'une manière exclusive un ensemble de règles. Par extension, les sciences humaines ont développé diverses approches disciplinaires plus ou moins complémentaires ou contradictoires.

LE TERRITOIRE SOUS LE PRISME DES SCIENCES HUMAINES

La première approche scientifique du territoire est le fait de l'éthologie, la science du comportement animal. En effet, dès la fin du XIXe siècle, sur la base d'une analogie avec les circonscriptions politiques, certains chercheurs identifient des «comportements territoriaux» chez plusieurs espèces. Dans cette perspective, le territoire est défini comme un «domaine exclusif» qu'un individu ou qu'un groupe marque et défend pour assurer sa survie et sa reproduction (Immelmann, 1995). Non sans débat, cette conception a été très tôt étendue aux comportements humains. Comprenant le territoire comme l'instrument des fonctions d'allocation et de contrôle des ressources, certains auteurs parlent d'une «territorialité humaine», c'est-à-dire un ensemble de comportements qui visent à influencer et à maîtriser les gens, les choses et les relations en imposant un contrôle sur une aire géographique (Sack, 1986 ; Malmberg, 1980 ; Ardrey, 1966).

Les premiers géographes ont repris cette conception éthologique du territoire. Dans son *Anthropogéographie* (1882 et 1892) comme dans sa *Géographie politique* (1897), Friedrich Ratzel considère que toute forme d'organisation sociopolitique a besoin d'un «espace vital», limité et protégé par des frontières. Bien qu'aujourd'hui les géographes diversifient leur approche et mettent en lumière différents types de territoires selon les objets d'étude (les territoires linguistiques ou culturels débordent souvent le cadre des territoires politiques, par exemple), ils sont encore nombreux à définir le territoire comme «la portion de la surface terrestre, appropriée par un groupe social pour assurer sa reproduction et la satisfaction de ses besoins vitaux» (Le Berre, 1992).

D'autres approches plus ou moins liées à la conception éthologique ont été développées dans diverses sciences humaines. Dans leur *Psychosociologie de l'espace* (1998), par exemple, Abraham Moles et Élisabeth Rohmer parlent du territoire comme d'une extension groupale des «coquilles de l'homme». Partant d'une critique de la conception abstraite, mathématique, de l'espace, pour laquelle tous les points dans l'étendue sont homogènes et équivalents, ils développent une «philosophie de la centralité» : il faut partir du «moi, ici et maintenant». Ainsi, de son propre corps au vaste monde, l'espace se présenterait comme un emboîtement de «coquilles subjectives». Dans ce contexte, les auteurs utilisent le concept de «proxémique» afin d'indiquer que l'importance des choses et des évènements décroît en fonction de la distance. Dans la même veine, en mettant l'accent sur *la relation* à l'espace plutôt que sur une conception objective du milieu en tant qu'environnement extérieur, G.-N. Fischer parle du territoire comme d'un «découpage d'un espace physique en zones subjectives délimitées par la qualité des relations établies avec lui» (1992).

C'est à l'anthropologue américain E.T. Hall (1971) que l'on doit le concept de *proxémie*, défini comme l'étude des relations de l'être humain et de l'espace. Hall reprend à son compte l'idée de la territorialité animale, mais, dans une perspective **culturaliste**, note les variations de la manière de vivre le rapport à l'espace selon les groupes culturels. Selon Hall, les êtres humains habitent différentes «enveloppes spatiales» (ou «bulles proxémiques») qui varient selon les cultures. Se fondant sur une distinction entre «distance intime», «personnelle», «sociale» et «publique», il montre par exemple qu'Américains, Français, Japonais ou Arabes «habitent des mondes sensoriels différents». Ainsi, à la

« territorialité instinctive », ou « infraculturelle », intrinsèque à l'animal humain, se surajouterait un « système culturel », modulant, selon des normes, des croyances, des valeurs ancrées dans des modes de vie, les structures proxémiques, les « bulles », de la distance propre.

LA SOCIOLOGIE ET LE TERRITOIRE

La sociologie n'est pas en reste dans cet intérêt pour la notion de territoire. Par exemple, les sociologues de la première École de Chicago (1892-1950) développent une approche fondée sur l'**écologie urbaine** qui emprunte à l'écologie végétale et animale l'idée de la concurrence des espèces dans un même espace vital, dès lors nommé « territoire ». Pour leur part, les sociologues de la deuxième École de Chicago, associés au courant de l'**interactionnisme symbolique**, s'intéressent davantage aux comportements par lesquels un individu ou un groupe marque, en interaction, son espace. De la serviette disposée sur la plage pour marquer son territoire à la manière de se placer dans une file d'attente pour signifier sa priorité d'accès, le quotidien est plein de petits gestes de démarcation des « territoires du moi » (Goffman, 1973).

Aujourd'hui, sans nécessairement souscrire à l'idée de l'ancrage du comportement humain dans la territorialité animale, sociologues et géographes nomment « territorialité » les rapports existentiels qui lient un individu ou un groupe à un espace en particulier, quelles qu'en soient la forme (aréolaire ou réticulaire, continu ou discontinu, etc.) et l'échelle (proche ou lointain, espace vécu ou territoire de la **nation**, etc.). Qu'il soit le fruit d'un investissement affectif, de fréquentations quotidiennes ou de **représentations sociales** contribuant à l'émergence d'un sentiment d'appartenance, le territoire donne lieu à un ensemble de comportements d'appropriation matérielle et symbolique (occupation, aménagement, identification, etc.). De ce point de vue, le territoire ne se confond pas avec un espace *naturel*, préexistant ou prédestiné à la formation d'un groupement humain. Il est plutôt conçu comme un espace *approprié*, au double sens du mot, c'est-à-dire à la fois un espace *rendu propre* à certains usages particuliers (il est « approprié » de faire ceci ou cela à tel ou tel endroit) et *rendu sien* par un individu ou un groupe (cet espace est notre « propriété ») (Di Méo et Buléon, 2005 ; Brunet, 2004 ; Raffestin, 1986).

LE TERRITOIRE, ESPACE DU POLITIQUE

Par-delà ces conceptions diverses, des spécialistes des sciences humaines reviennent au sens originel du territoire en tant qu'espace soumis à une juridiction et montrent que, si le territoire n'est effectivement pas un espace *naturel*, il ne s'agit pas davantage de n'importe quel espace *approprié*. Arène des rapports de pouvoir, il est plus fondamentalement encore le produit, l'instrument et l'enjeu d'un mode de structuration **politique** de la société (Schmitt, 2009 ; Vandermotten et Vandeburie, 2005 ; Badie, 1995).

Le territoire en est d'abord le *produit* en ce qu'il apparaît de ce point de vue comme l'incarnation concrète, marquée dans l'espace, des rapports de pouvoir, c'est-à-dire leur inscription à la fois matérielle et symbolique par-delà les rapports sociaux primaires ou transversalement à ces rapports. En ponctuant l'espace de symboles (du drapeau aux noms de lieux), d'institutions (hôtels de ville, cours de justice, bureaux de poste, postes de police, etc.) ou de voies de communication reliant toutes les régions soumises au système de règles, les diverses communautés auxquelles s'impose l'entité politique se trouvent tantôt traversées, tantôt englobées par l'espace du pouvoir. Qui plus est, non sans résistance, elles se trouvent de plus en plus contraintes de se fondre à ce nouvel espace et de s'y identifier. En ce sens, le territoire constitue une composante fondamentale des structures politiques et il est intimement lié à la longue histoire de l'émergence de l'**État**.

En cela, le territoire est aussi un *instrument* de la structuration **politique**, notamment en ce qu'en aménageant progressivement un ensemble de divisions délimitant les contours du champ d'application du système de règles (entre ce qui leur est « intérieur » et ce qui leur est « extérieur », au premier chef, avec ce que cela implique de démarcation de frontières), il devient l'une des composantes fondamentales de l'intégration et de la régulation des rapports sociaux soumis à leur emprise. Il n'est pas innocent, dans ce contexte, que la notion de *territorium,* rare en latin, n'acquière le sens de l'objet même de la régulation politique qu'au XIII[e] siècle : c'est seulement depuis cette époque que le territoire est compris comme un espace soumis à une juridiction (une **ville**, un royaume, etc.). Guère innocent, non plus, que l'usage du terme ne se généralise qu'au XVIII[e] siècle : avec l'État

moderne, la maîtrise des hommes passe de plus en plus par la maîtrise de la terre (Rey, 2000 ; Nordman, 1996).

Enfin, pour cette raison, on peut aussi dire que le territoire est un des enjeux-clés de la formation et du fonctionnement d'une structure politique, entre autres parce qu'il tend à s'instaurer comme principe de **légitimité** de l'intervention des acteurs et des institutions. Sous le nom de **citoyenneté**, la participation même à la société passe par l'appartenance à une entité politique circonscrite dans l'espace. Le territoire devient ainsi une composante déterminante de ce qui cristallise le sentiment d'appartenance à une **identité** sociétale qui englobe les groupes particuliers qui y sont intégrés (Bourdieu, 2012 ; Scott, 1998 ; Agnew et Corbridge, 1995).

Dans cette perspective, porter un regard sociologique sur le territoire, c'est s'intéresser au processus par lequel l'espace contribue à la structuration des sociétés politiques ; en somme, c'est s'intéresser à son façonnement en tant qu'espace du politique. Notons en revanche qu'à travers la notion de « **déterritorialisation** », plusieurs auteurs se questionnent aujourd'hui sur l'avenir de ce mode politique d'intégration à la société.

Totalitarisme

NOTIONS RELIÉES > **idéologie** (P. 151) / **mondialisation/globalisation** (P. 184) / **société de consommation** (P. 236)

Le « totalitarisme » est une catégorie créée au XXe siècle afin de penser un mode d'organisation **politique** sans précédent dans l'histoire et qui vise à abolir la distinction entre **État** et société et à écraser l'expression des capacités individuelles et collectives d'agir de manière autonome.

Le terme a été forgé en Italie par les opposants au régime fasciste, en 1923, avant que les tenants du régime n'y recourent pour décrire leur projet : supprimer les tensions et les conflits sociaux en les faisant disparaître dans un régime étatique tout-puissant. « Tout dans l'État, rien en dehors de l'État, rien contre l'État », affirmait d'ailleurs Mussolini. Le terme « totalitarisme » a gardé cette connotation antifasciste dans la lutte contre l'Allemagne hitlérienne jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, et on s'en est ensuite servi pour désigner certains régimes communistes, en particulier la période stalinienne de l'Union soviétique. Le totalitarisme a par la suite été associé à une logique de domination qui se caractérise notamment par les éléments suivants :

- un parti unique dirigé par un chef charismatique auquel les gens s'identifient ;
- une **idéologie** de refaçonnement de l'être humain ;
- une logique technicienne d'adaptation des moyens en vue d'atteindre une finalité incontestée et incontestable ;
- la maîtrise de l'information (propagande) ;
- l'usage systématique de la violence politique (terreur).

Par-delà ces éléments, qui ne font d'ailleurs pas consensus dans la communauté scientifique, l'usage du terme ne va pas sans difficultés, car il désigne « à la fois un *fait* (les régimes totalitaires en tant que réalité historique), un *concept* (l'État totalitaire comme forme de pouvoir nouvelle et inclassable à l'intérieur des typologies élaborées par la pensée politique classique) et une *théorie* (un modèle de domination établi par l'analyse comparative des régimes totalitaires) » (Traverso, 2001). Sans compter que, pendant la guerre froide, puis au cours de la période qui a suivi la chute du mur de Berlin et l'implosion de l'URSS (1989-1991), on l'a fréquemment brandi comme un épouvantail pour contrer toutes les formes de pensée et de pratiques politiques contestataires s'opposant au capitalisme, que l'on confond souvent avec la **démocratie**. En effet, depuis quelques années, il est devenu si difficile de dégager la notion de totalitarisme de la propagande **néolibérale** contre les interventions sociales et économiques de l'État que nombre d'historiens, de politologues et de sociologues se refusent aujourd'hui à lui accorder une véritable valeur. Autrement dit, c'est un terme à manipuler avec précaution :

- Quels sont les régimes politiques correspondant vraiment à un *fait* historique totalitaire ?

- En quoi le *concept* d'État totalitaire se distingue-t-il de celui de dictature ?
- Un *modèle théorique* fondé sur une comparaison entre des régimes politiques différents ne risque-t-il pas de négliger les particularités de chacun des contextes sociaux et historiques ?
- Quelle idéologie se cache derrière l'usage du terme en tant qu'*arme de propagande* ?

Néanmoins, la notion traduit la nouveauté historique d'un mode d'organisation politique fondé sur la volonté systématique de détruire toute forme de spontanéité humaine par l'exercice d'un pouvoir illimité s'incrustant dans les moindres pores de la conscience individuelle et des rapports sociaux (Arendt, 1951). En cela, le totalitarisme est un pouvoir politique paradoxalement *apolitique* du fait qu'il concourt à la destruction d'un lieu où entrent en contact la pluralité des conceptions du monde (Lefort, 1981). D'ailleurs, écrit Marcel Gauchet (2010), ce qui distingue fondamentalement les dictatures autoritaires des États totalitaires, c'est que les premières visent à empêcher les individus d'agir en les tenant à distance des instances politiques, tandis que les secondes mobilisent les individus en les enrôlant par des moyens politiques (éducation idéologique, répression policière, etc.) au service d'une fusion dûment organisée de la société et de l'État.

Pour le sociologue québécois Michel Freitag (2003), l'usage de moyens politiques illustre bien, par contre, le caractère selon lui inachevé des régimes totalitaires qu'ont pu être le nazisme ou le communisme stalinien. C'est pourquoi il propose de qualifier ces expériences historiques de « totalitarismes archaïques », les opposant aux « tendances totalitaires » de la **globalisation** contemporaine, qui, pour sa part, n'aurait pas besoin de se cristalliser en un régime politique fondé sur la violence pour imposer concrètement son emprise sur les individus, la société et les institutions politiques.

Tradition

NOTIONS RELIÉES > **élite** (P. 115) / **ethnie** (P. 125) / **holisme** (P. 142) / **légitimité/légalité** (P. 167) / **modernité** (P. 181) / **politique** (P. 201) / **postmodernité** (P. 208) / **ruralité** (P. 221) / **société de consommation** (P. 236) / **solidarité mécanique/solidarité organique** (P. 243) / **ville et urbanisation** (P. 255) / **Weber, Max** (P. 260)

Dérivé du verbe *tradere*, qui signifie « faire passer à un autre, livrer, remettre », le terme latin *traditio* désignait à l'origine l'action de transmettre. D'une manière générale, la tradition est un ensemble de normes, de croyances, de valeurs, de coutumes, de savoirs et de pratiques qui, façonnant l'**identité** des gens qui les partagent, puisent leur origine dans un passé plus ou moins lointain et se transmettent de génération en génération. En cela, la tradition s'oppose à l'engouement éphémère (« mode ») autant qu'à ce qui est purement et simplement actuel (« moderne »).

En sociologie, la notion de tradition est utilisée de deux manières distinctes : d'une part, pour penser les différentes formes de persistance ou d'invention de manières d'être collectives justifiées par leur ancrage historique, réel ou supposé ; d'autre part, pour caractériser ce qu'on nomme la « société traditionnelle ».

DE LA TRADITION...

Dans le premier cas, on s'intéresse par exemple aux traditions religieuses, aux traditions régionales ou aux traditions familiales, c'est-à-dire à ces ensembles plus ou moins cohérents de manières de penser et de faire qui s'expliquent aux yeux de ceux qui les mettent en œuvre par le respect de ce qui a été ou la volonté plus ou moins réfléchie de le reproduire. C'est aussi en ce sens qu'on parle de costume traditionnel, de danse traditionnelle, de musique traditionnelle, de médecine traditionnelle, etc., pour désigner un ensemble de formes culturelles dont les origines puisent leur source dans un passé qu'il n'est pas toujours possible de situer précisément ou qui s'inspirent d'une certaine manière de formes ancestrales héritées.

Ce n'est pas dire, bien entendu, que ces formes culturelles n'aient jamais subi de changement. Contrairement

à la perception courante, les traditions ne sont pas des ensembles culturels immuables dont l'origine remonte à la nuit des temps et qui se transmettent tels quels, sans modification et de manière ininterrompue : les traditions se réinventent continuellement. Comme elle renvoie à « ce qui du passé persiste dans le présent » tant et aussi longtemps qu'elle « demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent », comme l'écrit Jean Pouillon (2004), la tradition implique une réappropriation continue qui n'est pas sans en modifier le sens ou les formes. En fait, ce qui est en jeu dans une tradition, c'est moins la conformité ou la répétition exacte de ce qui a été, que la **croyance**, au présent, d'agir conformément à un héritage. De la même manière, ce qui est transmis à travers une tradition, c'est moins un ensemble de « contenus » à reproduire tels quels qu'un sentiment plus ou moins diffus de s'inscrire dans les traces de nos devanciers. En ce sens, la tradition se présente comme « une expérience vivante et adaptable » qui intègre des éléments de nouveauté en les interprétant à l'aide des contenus anciens (Alleau et Pépin, 2017 ; Boudon et Bourricaud, 2004).

Comprise de la sorte, la tradition se distingue du traditionalisme, conception qui, en opposition au modernisme ou au progressisme fondés sur la valorisation de la nouveauté ou du progrès, met l'accent sur la continuité, l'invariabilité, le respect strict des héritages, voire la soumission au passé. Affichant une volonté délibérée de fidélité aux valeurs religieuses ou morales passées, le traditionalisme vise la préservation rigoureuse des manières d'être héritées. Réinterprétation de la tradition, pour laquelle l'ancienneté de ces manières d'être est le critère de leur vérité indépassable, voire de leur caractère « naturel », au sens strict, le traditionalisme est une **idéologie** conservatrice, qui entend lutter pour la sauvegarde des valeurs, quand elle ne prône pas un retour à ces valeurs. En cela, le traditionalisme tend à figer la tradition (Gosselin, 1975). Toutefois, cela n'exclut pas qu'une telle idéologie puisse, dans certaines circonstances, constituer un facteur de **changement social**. Ainsi, Georges Balandier (1967) parle d'un « traditionalisme de résistance » pour faire référence, par exemple, aux réactualisations volontaires de valeurs ou de pratiques traditionnelles dans le contexte de la domination coloniale. L'appel à des traditions, « modifiées ou rendues à la vie », est dans ces cas une manière de marquer un refus et de mobiliser les populations dans leur opposition aux prétentions modernisatrices des puissances étrangères.

D'ailleurs, en mettant l'accent sur ce caractère symbolique et identitaire des traditions, plus que sur leur ancrage dans un passé avéré, des historiens ont mis en lumière les dynamiques liées à « l'invention de la tradition » (Hobsbawm et Ranger, 2006). Bien des manières d'être, qu'on justifie au motif qu'on a toujours agi ainsi ou qu'on croit à travers elles se rapprocher de la vérité de ses origines, sont en fait relativement récentes. Que ce soit par la fabrication pure et simple d'un passé qui n'a jamais été ou par la lente coagulation de pratiques qui apparaissent dès lors avoir toujours été, il s'agit de favoriser la **cohésion sociale** d'un groupe ou d'une collectivité en justifiant son existence par son inscription dans la longue durée. Pensons aux « traditions nationales », si importantes dans le monde moderne, alors que la **nation** est pourtant elle-même une forme de groupement social récent.

Les traditions sont donc des objets d'étude complexes, ce qui exige du sociologue qu'il prenne ses distances avec la vénérable ancestralité qu'invoquent les « pratiquants » d'une tradition pour justifier leur pratique.

… À LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE

Les sociologues utilisent aussi la notion de tradition, de manière plus générale, pour qualifier un certain type de **société**. De ce point de vue, pensé en opposition à l'idéaltype de la **société moderne**, le qualificatif « traditionnelle » s'applique à un ensemble de sociétés historiques concrètes très diverses, mais qui ont justement pour caractéristique commune de s'appuyer sur un corps de traditions qui puisent leur légitimité dans un passé immémorial, reçu, valorisé et réactualisé comme tel par ses membres. Par rapport aux sociétés modernes, les sociétés traditionnelles présentent notamment les caractéristiques distinctives suivantes :

- Sur le plan **culturel** — Sociétés « hétéronomes » (Gauchet, 2007), c'est-à-dire dont les normes fondamentales régulant l'existence collective sont conçues comme ayant une origine extrahumaine, liée à des ancêtres plus ou moins mythiques ou à une ou des divinités qui ont fixé une fois pour toutes l'ordre du monde, les sociétés traditionnelles vivent dans un

« assujettissement identificatoire à l'antérieur » : la tradition s'impose comme cadre de référence pour juger de la conformité des discours et des pratiques. Transmises par des récits, des contes, des légendes, des enseignements, ou par l'exemple, à travers des activités ritualisées ou quotidiennes, les valeurs traditionnelles se donnent pour permanentes et nécessaires. Leur respect vise à conjurer les transformations et nouveautés qui ne manquent pas d'avoir lieu. L'ordre social et culturel traditionnel se présente ainsi non pas comme l'un des mondes possibles, et pas même comme le meilleur, mais comme le seul possible parce que conforme à l'ordre réputé naturel ou divin du monde (Bourdieu, 1963).

- Sur le plan **politique** — Conformément à la définition de la **domination** traditionnelle rendue légitime par l'acceptation du « caractère sacré des dispositions transmises par le temps » — Weber (1995) parle de la « sainteté de la tradition » —, que l'organisation politique prenne la forme de l'**État** ou non, les groupes primaires et secondaires sont liés par un système d'obligations qui trouve sa source et sa justification dans une autorité supérieure, ancestrale ou divine, qui n'exclut pas une certaine autonomie communautaire.
- Sur le plan **économique** — Fondés sur la logique du **don** et du contre-don (« réciprocité »), conformément à la visée d'autosubsistance familiale et communautaire, les discours, pratiques et institutions associés à l'entretien de la vie matérielle ne sont pas dissociés des autres aspects de la vie sociale, même si, dans certains cas, des formes de hiérarchisation sociale, religieuse ou politique impliquent des prélèvements de différentes natures (« redistribution »).
- Sur le plan **morphologique** — La morphologie sociale des sociétés traditionnelles est très caractérisée : sociétés paysannes **rurales**, elles sont marquées par la polarité entre les espaces de dispersion (campagnes) et les espaces de concentration (villes et villages) dans lesquels la faiblesse de la population est compensée par une densité matérielle et morale élevée, donnant lieu à une cohésion sociale forte.

Valeurs

NOTIONS RELIÉES > **adaptation sociale** (P. 41) / **changement social** (P. 61) / **contrôle social** (P. 73) / **culture** (P. 77) / **économie** (P. 105) / **génération** (P. 136) / **groupe** (P. 139) / **idéologie** (P. 151) / **individualisme** (P. 157) / **intégration/régulation** (P. 164) / **médias** (P. 173) / **mode de vie** (P. 181) / **mouvements sociaux** (P. 188) / **normes** (P. 195) / **politique** (P. 201) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **représentations sociales** (P. 217) / **sens commun** (P. 230) / **socialisation** (P. 231) / **Weber, Max** (P. 260)

Les valeurs sont les croyances fondamentales qui justifient l'action. En tant que principes essentiels et en tant qu'idéaux dictant ce qui est estimable, désirable ou souhaitable dans une collectivité donnée, elles sont inculquées lors du processus de **socialisation**. Elles ont un rôle crucial, puisqu'elles permettent la **régulation** et l'orientation des conduites. Elles imposent des manières d'être et fournissent des critères de jugement en s'appuyant sur une hiérarchie distincte selon les sociétés, les **groupes** sociaux, les **classes sociales**.

Dans la sociologie compréhensive de Max **Weber**, ou dans la théorie de l'action de Parsons (1937), la question de la justification de l'action est centrale, puisque c'est l'objectif de toute la sociologie que de reconstruire la « raison » qui pousse un individu à agir d'une manière ou d'une autre. Cela ne signifie pas, par contre, que les valeurs sur lesquelles repose l'action sont nécessairement soumises à l'épreuve de la rationalité. Toutefois, même lorsqu'elles sont irrationnelles, elles fondent la rationalité.

On peut donc affirmer qu'une action irrationnelle est rationnelle si elle est conforme aux valeurs fondamentales qui la motivent. Par exemple, on peut croire en Dieu (croyance irrationnelle), mais néanmoins construire le plus rationnellement du monde une cathédrale qui répond non seulement à des critères esthétiques, mais aussi aux lois de la physique, et qui, par conséquent, résiste au passage du temps.

Déterminants arbitraires de l'action, les valeurs sont notamment au centre des notions de **mode de vie**, d'**habitus** ou de **statut social**. En effet, selon notre position sociale, voire selon la classe sociale à laquelle nous appartenons, nous valoriserons davantage tel type de pratique, tel mode de relation sociale ou telle manière d'être au détriment d'un autre.

Ville et urbanisation

NOTIONS RELIÉES > **changement social** (P. 61) / **communauté** (P. 71) / **écologie urbaine** (P. 101) / **espace** (P. 117) / **gentrification** (P. 138) / **modernité** (P. 181) / **postmodernité** (P. 208) / **problèmes sociaux** (P. 212) / **ruralité** (P. 221) / **ségrégation** (P. 229) / **sociologie** (P. 240) / **territoire** (P. 249)

La ville est un phénomène ancien ; l'urbanisation, un phénomène récent. S'ils s'entrelacent au point de devenir l'une des caractéristiques centrales des sociétés modernes, il se pourrait bien que la dynamique sociétale **postmoderne** contribue à l'éclatement de la ville elle-même.

LA VILLE, UN PHÉNOMÈNE SOCIAL ANCIEN

Contrairement à une idée reçue, la ville est un phénomène très ancien. Contemporaine de la civilisation **rurale** et pourtant longtemps secondaire dans l'organisation sociale, une phase de proto-urbanisation est déjà repérable au Moyen-Orient dès 7800 av. J.-C. Puis, vers 3000 av. J.-C., on assiste dans les civilisations mésopotamiennes à l'émergence de véritables cités-États. Depuis lors, à des rythmes variables et pour des raisons diverses, on voit partout naître et se développer le phénomène urbain (Huot, 1994 ; Bairoch, 1985).

On peut globalement définir la ville comme un regroupement durable et relativement dense de populations, d'activités et d'institutions diversifiées dans un espace qui est à la fois construit et limité (Tréanton, 2005 ; Grafmeyer, 1999). Naguère, les villes étaient souvent entourées de murs afin d'être mieux protégées contre les ennemis. Les vestiges des fortifications du Vieux-Québec représentent un bon exemple de cette histoire pas si lointaine. La délimitation physique se doublait d'une délimitation symbolique distinguant le monde des civilisés du monde des barbares et marquant la centralité politique et religieuse des premières agglomérations (Weber, 1925). À cette délimitation il faut ajouter le critère central de la densité de population, laquelle implique un certain nombre de caractéristiques : a) l'accentuation de la division du travail social (cohabitation des activités artisanales, industrielles et tertiaires, et complémentarité des fonctions économiques et professionnelles) ; b) la diversification des statuts sociaux ; c) le clivage entre les **classes sociales** ; d) la primauté de l'environnement construit sur le milieu naturel.

Aujourd'hui, deux modèles urbains se font concurrence, selon le géographe Jacques Lévy (2003) : le « modèle d'Amsterdam » et le « modèle de Johannesburg ». Le premier serait caractéristique des villes européennes et asiatiques ; il serait marqué par une forte densité et une forte compacité, avec ce que cela suppose de diversité sociale, économique et culturelle. Les villes relevant du second modèle, caractéristique des sociétés nouvellement urbanisées comme les villes africaines ou la côte ouest de l'Amérique du Nord, seraient moins unifiées et moins diversifiées, couvrant souvent de vastes étendues cloisonnées en quartiers socialement, et parfois ethniquement et économiquement, homogènes.

La ville se présente donc comme une mosaïque complexe de groupes qui se distinguent les uns des autres par l'accès aux ressources, l'origine ethnique, le type de travail et le style de vie. Cette mosaïque, qui est d'abord sociale, s'incarne dans l'espace construit de la ville. Les quartiers, les habitations, les commerces, les bureaux, etc., ne sont pas semés au hasard dans l'espace urbain. Un ordre précis dans la division de l'espace s'instaure au fil des ans et des réglementations. La manifestation la plus connue de ce morcellement du **territoire** urbain est certainement la **ghettoïsation** de certains groupes sociaux. La **ségrégation** de l'espace construit est toujours, sinon l'expression directe, du moins la résultante, des divisions sociales. Les citadins cherchent à se grou-

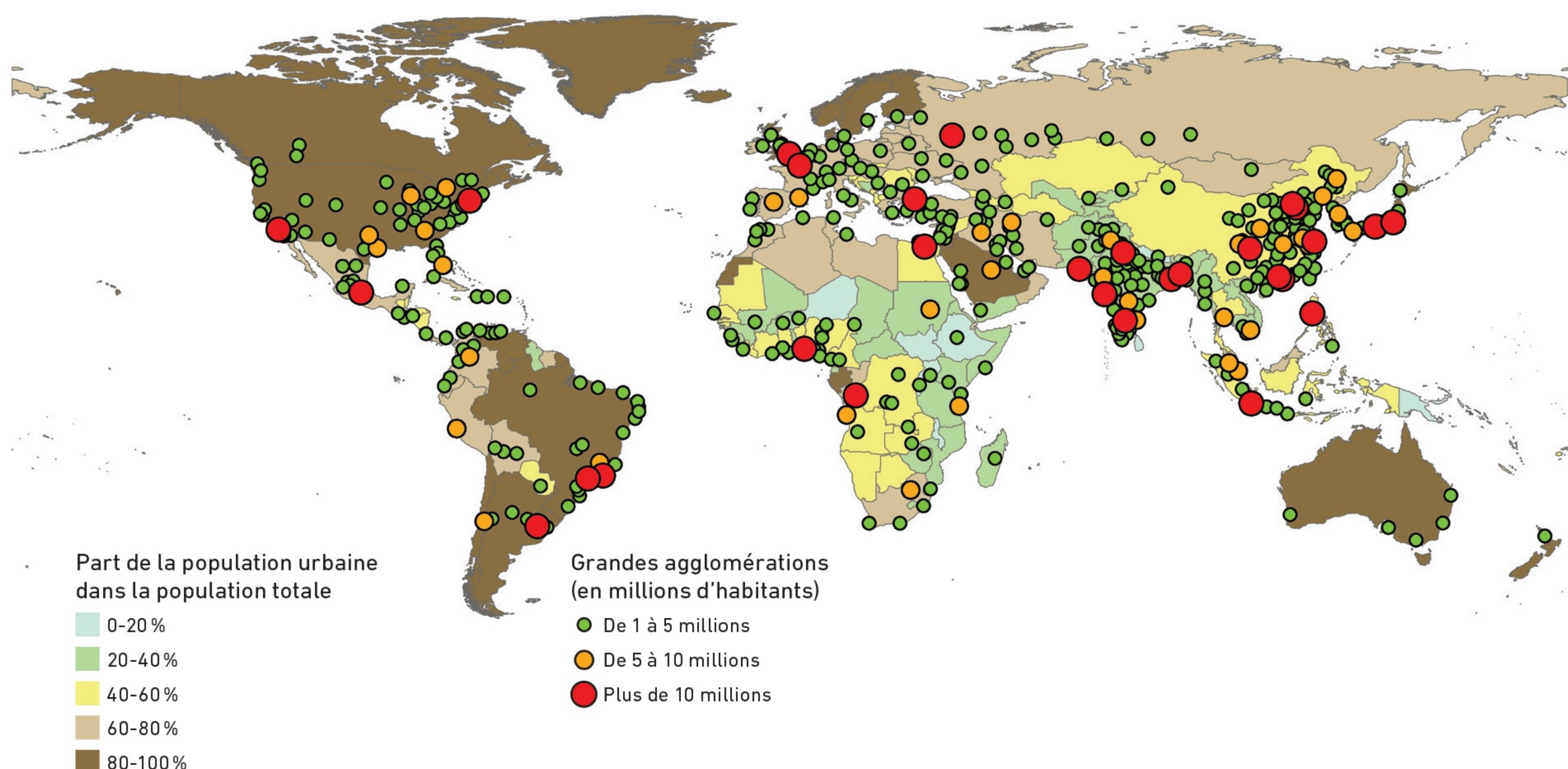
per avec leurs semblables et à prendre leurs distances avec les autres. En d'autres termes, dans l'espace urbain, il y a une « agrégation voulue » et une « ségrégation subie » (Grafmeyer, 1999). La configuration spatiale de l'espace urbain, qui favorise l'affirmation de l'identité (par exemple, je viens de tel ou tel quartier), représente aussi un lieu où s'opposent les citadins qui diffèrent par leurs origines, leurs trajectoires, leurs projets, etc. Cette dynamique a été particulièrement étudiée au début du XX[e] siècle par les sociologues de l'École de Chicago, lesquels développèrent une approche fondée sur l'**écologie urbaine** (Joseph et Grafmeyer, 1979).

DE LA VILLE À L'URBANISATION

L'urbanisation est le processus qui conduit à une concentration croissante de la population et des institutions dans les villes, ainsi qu'à l'augmentation du nombre de villes. S'il existe d'une manière plus ou moins continue depuis l'apparition du phénomène urbain, ce processus s'est accéléré d'une manière exponentielle, produisant une véritable rupture depuis le début du XIX[e] siècle. Dans la foulée de la révolution industrielle, en Occident, il se déploie à partir d'une double dynamique : d'une part, l'exode rural, c'est-à-dire le déplacement massif des populations de la campagne vers les villes ; d'autre part, la création, par l'accroissement des activités économiques, d'une ville à partir d'un village. À la fois cause et conséquence, l'urbanisation va de pair avec l'industrialisation. Aujourd'hui encore, les villes ont un grand pouvoir d'attraction pour les jeunes des régions rurales et elles sont très souvent le moteur du développement économique d'un pays.

Dans le cas de l'urbanisation récente des pays pauvres, cependant, le rythme de développement économique ne suit pas toujours l'explosion démographique des villes. Phénomène majeur du XXI[e] siècle, l'une des plus grandes migrations de populations rurales vers les villes a lieu présentement : « du village à la ville », c'est peut-être le tiers des habitants non urbains du monde qui vont gonfler les rangs déjà surpeuplés des métropoles des pays en développement (Saunders, 2012). C'est entre autres pour cette raison que les grandes villes des pays du Sud comptent des zones d'habitations précaires, nommées bidonvilles, où se concentrent des populations nombreuses et marginalisées. C'est « le pire des mondes possibles », selon l'expression de Mike Davis (2007).

90 L'urbanisation dans le monde, 2015



Source : ONU-Habitat, *World Cities Report 2016 : Urbanization and Development — Emerging Futures*, Nairobi, Programme des Nations unies pour les établissements humains, *World Cities Report 2016 : Urbanization and Development — Emerging Futures*, 2016, p. 8.

91 Les cinq phases de l'urbanisation au Canada

PHASES	CARACTÉRISTIQUES
La ville impériale : de la fondation de Québec, en 1608, au début du XIXe siècle	Jouant un rôle administratif et militaire, les quelques villes existantes sont des entrepôts et des centres de distribution de produits provenant des métropoles impériales successives (France, puis Grande-Bretagne).
La ville commerciale : du début du XIXe siècle à 1870	Davantage tournées vers le commerce régional et interrégional intérieur que vers les besoins impériaux, les villes commencent à assumer une fonction de domination sur leur région immédiate.
La ville industrielle : de 1870 à 1940	Marquées par la concentration des activités économiques et des centres de pouvoir dans quelques grandes villes (comme Montréal et Toronto), les villes tendent à se structurer à l'échelle d'un réseau urbain national et à s'étendre dans des banlieues ouvrières de plus en plus importantes.
La ville postindustrielle : de 1940 à 1970	Se déployant en tous sens avec l'avènement et la généralisation de la technologie de l'automobile et du camion, les villes vivent un processus de décentralisation physique des activités et des populations.
Vers la « post-urbanisation » : de 1970 à aujourd'hui	La déconcentration des activités et des populations se poursuit et le périmètre urbain tend à se dissoudre du fait de l'extension des quartiers périphériques et de l'annexion des petites et moyennes municipalités en vastes régions urbaines polycentriques.

Source : Inspiré de A.F.J. Artibise et G.A. Stelter, article « Urbanisation », *Encyclopédie canadienne*, [En ligne], www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/urbanisation/.

À présent, la ville joue manifestement des rôles divers (politiques, administratifs, économiques, touristiques, etc.) ; elle est présente partout dans le monde, et la population urbaine ne cesse de croître. Alors que le taux d'urbanisation atteignait à peine 3 à 10 % avant 1800, depuis 2007, c'est plus de 50 % de la population mondiale qui habite dans les villes. On recense désormais près de 500 villes de plus de 1 million d'habitants, et Tokyo, la ville la plus populeuse du monde, en compte à elle seule près de 40 millions (ONU-Habitat, 2016).

DE L'URBANISATION À L'URBANITÉ

L'urbanisation en tant que processus social ne se réduit pas à la croissance des agglomérations, ni à l'étalement des tissus urbains hors des limites traditionnelles de la cité ou de ses banlieues. Il existe au-delà des frontières une **culture** urbaine. Dans un article célèbre de 1938, Louis Wirth faisait la réflexion suivante :

> *Tant qu'on identifie le phénomène urbain avec l'entité physique de la ville, en le considérant simplement comme délimité de façon rigide dans l'espace, tant qu'on procède comme si les caractères urbains cessaient brusquement de se manifester au-delà d'une frontière arbitraire, on n'a aucune chance de parvenir à une conception adéquate du phénomène urbain comme mode de vie. [...] L'urbanisation ne dénote plus simplement le processus par lequel des gens sont attirés en un lieu appelé ville et incorporés à son système de vie : elle renvoie aussi à ce renforcement cumulatif des caractéristiques distinctives du mode de vie qui est associé à la croissance urbaine ; finalement, elle renvoie à l'évolution vers des modes de vie reconnus comme urbains, qui se manifestent chez des gens qui — où qu'ils soient — ont subi l'influence que la ville exerce à travers le pouvoir de ses institutions et de ses personnalités grâce aux moyens de communication et de transport.* (Wirth, 1938)

L'urbanisation doit ainsi être pensée comme la généralisation d'un mode de vie, l'« urbanité ». Pour comprendre l'essence de la civilisation urbaine, il faut se rappeler que les **sociétés traditionnelles** rurales sont structurées selon des principes d'organisation sociale stables et bien délimités comme la famille, le clan, la tribu, le voisinage, le rang, le village, la paroisse, etc. Cette organisation sociale s'inspire de références culturelles ancrées dans le droit coutumier et dans l'unanimité religieuse. Dans ce contexte, c'est la **communauté** qui définit l'individu. On comprend ainsi que le passage de la campagne à la ville comporte des caractéristiques importantes : l'apparition des grandes villes modernes va métamorphoser la relation entre l'individu et le groupe. Parmi ces caractéristiques, trois sont fondamentales pour comprendre ce qu'est l'urbanité.

Premièrement, en ville, les rapports ne sont pas familiers comme ils le sont à la campagne, où tout le monde se connaît. Georg Simmel et Louis Wirth sont d'avis que les conditions de la vie urbaine produisent une « personnalité urbaine » : « La réserve, l'indifférence et l'attitude blasée que les citadins manifestent dans leurs relations peuvent ainsi être considérées comme des dispositifs d'immunisation contre les revendications personnelles et les attentes de la part des autres » (Simmel, 2007). Pour survivre, la personne qui vit en ville doit faire preuve d'un certain détachement face à l'ensemble des stimuli qu'elle rencontre. D'où le fait que, souvent, aux yeux du rural, l'urbain est un être froid et distant, et la vie urbaine, une vie marquée par la solitude et le manque de solidarité.

Deuxièmement, le passage à la ville permet de vivre dans un cadre culturel où le **contrôle social**, soit les manières d'être et de faire imposées socialement, est beaucoup moins contraignant. L'anonymat et la dépersonnalisation des rapports sociaux opèrent un desserrement des liens affectifs entre les membres de la communauté, ainsi que du contrôle qu'elle exerce sur eux. Aussi, la multiplication des rôles sociaux et des appartenances sociales, avec ce que cela implique d'allégeances multiples et souvent éphémères, favorise le phénomène de l'**individualisme**. Même si l'unité de voisinage génère une forme d'enracinement social de l'individu, surtout dans le cadre de quartiers relativement homogènes sur le plan culturel, ethnique ou autre, c'est ce contexte d'affaiblissement des contrôles sociaux qui renforce « l'émergence de l'individu comme unité de pensée et d'action », écrit Robert Park (1929). Comme le dit un vieux proverbe allemand, « L'air de la ville rend libre » (*Stadtluft macht frei*) !

Enfin, troisièmement, le paradoxe de la grande ville moderne et de l'état d'esprit qu'elle génère est que tout en valorisant une certaine originalité personnelle, voire une certaine excentricité que tolère difficilement la vie traditionnelle rurale, elle contribue à la « massification » des opinions et des comportements. À travers son système de production fondé sur la division du travail, son remplacement des relations interpersonnelles par des échanges marchands, ses **médias** de masse ou ses équipements collectifs, la ville donne lieu à un « nivellement », à une « standardisation ». « Quand beaucoup de gens doivent faire usage en commun d'équipements et d'institutions, un compromis doit intervenir pour adapter ces derniers aux besoins de l'utilisateur moyen plutôt qu'à ceux d'individus particuliers », écrit Louis Wirth (1938).

Ainsi, s'il y a une chose à retenir, c'est bien le fait que le phénomène urbain a engendré une transformation culturelle et sociale profonde : la **modernité** est marquée par l'urbanisation.

POSTMODERNITÉ ET URBANISATION GÉNÉRALISÉE ?

Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, géographes et sociologues de la ville se trouvent devant de nouvelles configurations urbaines qui les poussent à remettre sur le métier leur tentative de compréhension des dynamiques contemporaines, qualifiées de postmodernes par de nombreux auteurs. L'extension généralisée du mode de vie urbain, non moins que la constitution de réseaux urbains régionaux, transnationaux, voire mondiaux, donne lieu à diverses nouvelles manières de penser le fait urbain. C'est dans ce cadre qu'ont été formulées les hypothèses de la « fin de la ville », de la « post-urbanisation » ou de l'« urbain généralisé » (Choay, 2006 ; Webber, 1964 ; Mumford, 1956). D'autres manières de nommer les transformations en cours leur font concurrence :

- Les concepts de périurbanisation, de rurbanisation et de désurbanisation renvoient aux phénomènes de l'étalement urbain et de l'extension généralisée du mode de vie urbain qui entraînent la dissolution de

la distinction entre la campagne et la ville (Ferrier, Guieysse et Rebour, 2010 ; Bauer et Roux, 1976) ;

- Les mégapoles, mégalopoles et autres métapoles, quant à elles, désignent des agglomérations immenses qui dépassent souvent le cadre juridique des municipalités pour constituer de vastes réseaux urbains qui deviennent des zones complexes et différenciées d'activités politiques, économiques et sociales (Veltz, 1996 ; Ascher, 1995 ; Gottman, 1961) ;

Enfin, émergent les notions de ville mondiale ou de ville globale, qui correspondent à des nœuds urbains d'activités économiques et sociales marqués par une forte **déterritorialisation**, c'est-à-dire déconnectés de leur région immédiate et branchés directement sur la dynamique transnationale de la **globalisation** (Castells, 1998 ; Sassen, 1991 ; Friedman et Wolfe, 1982).

Violence symbolique

NOTIONS RELIÉES > **capital** (P. 47) / **culture** (P. 77) / **patriarcat** (P. 197) / **pouvoir** (P. 209)

Avec le **capital**, le **champ** et l'**habitus**, la « violence symbolique » est l'un des concepts les plus importants de la sociologie de Pierre Bourdieu. Elle consiste en ce que les groupes sociaux dominants imposent comme manières d'être légitimes des manières de sentir, de penser et d'agir qui leur sont propres. Le concept vise à rendre compte de l'adhésion inconsciente des dominés aux significations culturelles qui justifient la supériorité et l'infériorité sociale des uns et des autres. En agissant ainsi, de façon souvent implicite, les groupes sociaux dominants renforcent leur **pouvoir** en obtenant légitimité et obéissance sans avoir à recourir à la violence physique. En tant que processus produisant une « méconnaissance fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives » (Bourdieu, 1992a), c'est-à-dire l'ajustement de nos manières de concevoir subjectivement la réalité à la réalité sociale objective elle-même, la violence symbolique renvoie ainsi à l'effet de la transmission des normes, des croyances, des valeurs et des **représentations sociales** qui accompagnent et rendent acceptable un ordre social traversé de rapports de **domination**. Leur intériorisation est au principe de la surprenante stabilité que possède cette réalité. « La violence symbolique est cette forme particulière de contrainte qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité active — ce qui ne veut pas dire consciente et volontaire — de ceux qui la subissent », écrit en ce sens Bourdieu (1989).

C'est d'abord dans le cadre de sa sociologie de l'**éducation** que Bourdieu a attiré l'attention sur ce processus d'inculcation de significations culturelles qui contribuent à rendre légitime, et donc inquestionnable, un ordre social fondé sur des **inégalités sociales**. « Toute action pédagogique est objectivement une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel », écrit-il ainsi dans *La reproduction* (1970), ouvrage cosigné par Jean-Claude Passeron dans lequel il développe les « fondements d'une théorie de la violence symbolique ». Cela signifie, selon Bourdieu, que toute forme d'éducation, c'est-à-dire de transmission de la culture, par exemple dans la société en général, dans la famille ou à travers les médias, comme dans les institutions d'enseignement en particulier, est une manière de reproduire l'ordre social et ses inégalités.

En véhiculant des savoirs, des savoir-être et des savoir-faire considérés comme légitimes, les individus incorporent et intériorisent ce qui est attendu d'eux dans un contexte socioculturel donné, ce qui les amène à considérer la réalité sociale comme « normale », « évidente », voire « naturelle ». Il « va de soi » qu'il faut agir ainsi : le parent l'a dit, le professeur l'a dit, le patron l'a dit, etc. Or, ce que ces évidences cachent, c'est qu'il n'y a rien d'évident à ce que le parent, le professeur ou le patron aient l'autorité permettant d'énoncer les normes, sinon qu'ils occupent une position de pouvoir que justifient les normes qu'ils transmettent. Rien d'évident, non plus, à ce que ceux qui s'y conforment ou, au contraire, pour un ensemble de raisons, n'arrivent pas à s'y conformer, soient plus ou moins « normaux », sinon qu'ils sont jugés ainsi par ceux-là mêmes qui dictent les **normes**

et évaluent leur conformité. Rien d'évident, enfin, à ce que ce soit ces normes-ci plutôt que ces normes-là qui soient transmises, sinon qu'elles servent à reproduire les rapports de domination qui autorisent les uns à se soumettre les autres.

Dans le contexte du système scolaire, par exemple, l'effet de violence symbolique se transcrit alors dans la «naturalisation» et la «responsabilisation» de l'individu ou du groupe qui, compte tenu de la distance entre les manières d'être de sa **classe sociale** d'origine et les attentes de l'école, échoue à satisfaire ces dernières. On met alors sur le compte de l'inaptitude individuelle, du manque d'intelligence ou d'un trouble de l'attention, par exemple, ce qui n'est en fait qu'une inégalité d'accès à la culture scolaire, à ses manières de s'exprimer, de se comporter, etc. Une fois cette inégalité intériorisée, sous la forme d'un sentiment de réussite ou d'échec personnel, les individus reproduisent la hiérarchisation sociale telle qu'elle s'est cristallisée dans la hiérarchisation scolaire: les «doués» obtiendront les emplois valorisés et valorisants, habiteront dans des quartiers paisibles, enverront leurs enfants dans de «bonnes» écoles, leur prodigueront soutien et encouragement, permettant ainsi leur «réussite», transformée en «mérite» individuel par le fonctionnement même de l'institution scolaire. De telle sorte que Bourdieu se voit autorisé à affirmer que l'éducation en général, l'école en particulier, reproduit l'ordre social, ses inégalités et les processus de **stigmatisation** qui l'affermissent.

Par extension, Bourdieu utilise le concept de violence symbolique pour réfléchir à toutes les formes de domination qui structurent la réalité sociale. Par exemple, dans un de ses derniers ouvrages, *La domination masculine* (1998b), il met en lumière la manière dont l'intériorisation de l'identité de **genre**, chez les hommes comme chez les femmes, tend à justifier la réalité sociale en faisant passer pour «naturelles» des différences essentiellement «culturelles» fondées sur des rapports de force politiques, au sens large du terme. Ayant incorporé et intériorisé par la socialisation les **stéréotypes** de la passivité, de la douceur, de la compréhension, etc., associés au genre féminin, les hommes non moins que les femmes elles-mêmes contribueraient à reproduire les inégalités qui structurent les rapports sociaux de sexe (inégalités salariales, dans l'accès aux postes de pouvoir, dans le partage des tâches domestiques, etc.). Cas de figure par excellence de la violence symbolique, «la domination masculine trouve, selon Bourdieu, un de ses meilleurs soutiens dans la méconnaissance que favorise l'application au dominant de catégories de pensée engendrées dans la relation même de domination».

Weber, Max

NOTIONS RELIÉES > **capitalisme** (P. 51) / **changement social** (P. 61) / **classe sociale** (P. 66) / **communauté** (P. 71) / **croyance** (P. 75) / **culture** (P. 77) / **démocratie** (P. 82) / **domination** (P. 97) / **économie** (P. 105) / **ethnie** (P. 125) / **fait social** (P. 130) / **idéaltype** (P. 147) / **inégalités sociales** (P. 161) / **légitimité/légalité** (P. 167) / **mode de vie** (P. 181) / **pouvoir** (P. 209) / **religion** (P. 215) / **ruralité** (P. 221) / **secte** (P. 226) / **sécularisation/laïcisation** (P. 227) / **société** (P. 235) / **sociologie** (P. 240) / **stratification sociale** (P. 245) / **valeurs** (P. 254)

La sociologie compréhensive de Max Weber (1864-1920) a fortement marqué la sociologie. Comme Marx et Durkheim, Weber, qui a d'abord étudié le droit, était très au fait des théories philosophiques, mais la théorie qu'il a exposée a de nombreuses implications sociologiques. Cela est attribuable à la pertinence de ses considérations méthodologiques tout autant qu'à l'extension de son étude historique et comparative des faits sociaux et culturels à l'économie et à la science des religions.

Son intérêt pour l'histoire de l'Antiquité et ses enquêtes sur les paysans polonais ne doivent pas nous faire oublier que la grande interrogation de Weber porte sur l'évolution particulière de la rationalité occidentale, capitaliste et bureaucratique, autrement dit sur le processus de rationalisation. Comment se fait-il que l'Europe et l'Amérique du Nord soient dominées par la rationalité juridique, alors que le reste du monde ne l'est pas? C'est cette question qui guide le déploiement de ses recherches historiques et comparatives.

Le processus de rationalisation renvoie à la théorie générale de l'histoire et du développement social. C'est un processus historique par lequel la réalité (de la nature, de la société et de l'individu) est progressivement maîtrisée grâce au calcul (planification, procédés techniques, schéma fins/moyens), à la connaissance scientifique et à l'action rationnelle. La rationalisation de l'Occident est visible par le fait que la loi, la science, la médecine et le commerce visent un contrôle de la réalité.

Les rapports entre processus de rationalisation, sphère religieuse et sphère économique montrent que le contrôle rationnel de l'activité a la capacité de transformer la réalité en valorisant les conduites méthodiques : les visions religieuses du monde produisent une rationalisation du monde extérieur d'où découle une conduite rationnelle. Les différents points de vue religieux sur le monde sont à la source des différences dans l'évolution des sciences, de l'art et de la connaissance.

Selon Weber, la vision du monde extérieur qu'entretiennent les sociétés est toujours dérivée de leur vision religieuse. Ainsi, les différences dans les rapports au monde qu'on observe en Orient et en Occident sont liées à leurs visions religieuses du monde respectives. Ce lien entre **religion** et processus de développement rationnel peut être relevé lorsqu'on compare le développement des sciences rationnelles en Chine et en Inde avec celui de la science occidentale.

En Inde, il existe des obstacles religieux à la mise au point d'une méthode d'expérimentation scientifique. Si la médecine y a des bases biologiques et biochimiques insuffisantes, cela tient notamment à ce que le corps du défunt est tabou, ce qui interdit d'effectuer des opérations et des autopsies. En Chine, la persistance de la magie empêche l'astrologie de se transformer en astronomie rationnelle, en science. Il en est de même pour la médecine, fondée uniquement sur l'étude de la respiration et l'utilisation des plantes, et d'où sont bannies l'anatomie, la biologie, la chirurgie et la pharmacopée. Cette résistance est attribuable à des manières de vivre héritées de la religion et de son éthique traditionnelle. La régulation rationnelle de la vie n'est possible que quand l'éthique religieuse tend à nouer des liens avec le rationalisme économique et technologique, et que ces liens permettent à l'éthique de s'opposer aux **traditions**, pour la plupart magiques. C'est ce processus qu'on a pu observer en Europe.

Ainsi, les deux présupposés de Weber sont les suivants : a) les visions religieuses du monde conduisent à des rationalisations du monde, desquelles découlent des conduites rationnelles ; b) ces articulations religieuses de la vision du monde engendrent des types d'évolution rationnelle très différents dans les domaines de la connaissance, de la science, de l'art et de l'économie (Morrison, 2007).

Weber s'intéresse à l'évolution de l'économie au moment du déclin de l'Empire romain et au cours du Moyen Âge. Il pratique donc une économie historique plutôt que théorique. Weber est partisan d'une économie historique qui se distingue de celle de ses contemporains (Tönnies, Schmoller et Schäffle) en ce que, recourant à des constructions idéal-typiques, il s'efforce de ne pas réifier son objet d'étude.

Cette économie historique, pourtant, est tout aussi différente de l'économie libérale que du **marxisme** (et tout particulièrement du **matérialisme historique**) parce qu'elle n'est pas liée à une détermination monocausale des phénomènes historiques ; pour Weber, l'économie ne peut être la seule source du changement social. C'est pourquoi il cherche à montrer l'influence causale d'un autre élément dans l'évolution de la rationalité propre à l'Occident : la religion.

La sociologie des religions de Weber constitue une immense enquête historique et comparative qui vise à déterminer les éléments religieux qui ont pu être des freins ou des facteurs déterminants dans l'évolution de la rationalité occidentale. C'est dans le cadre de ces travaux que Weber écrit *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (*1904), qui est sans doute son texte le plus connu. Il y soutient la thèse selon laquelle l'ascèse intramondaine et la conception du métier comme vocation qui caractérisent le protestantisme sont les éléments premiers qui, une fois extraits de l'ardeur religieuse à laquelle ils sont associés, une fois **laïcisés**, constituent les sources de l'esprit du **capitalisme** moderne.

La méthodologie déployée par Weber dans ses enquêtes ou dans ses recherches historiques diffère de celle qu'il a adoptée ou proposée dans *Économie et société* (1920). En effet, l'importance qu'il accorde à certains faits structurels dans l'explication du changement historique n'est pas en parfaite adéquation avec la théorie de l'action qu'il expose dans son dernier ouvrage. Selon

cette théorie, la visée compréhensive de la sociologie la pousse à toujours chercher à dévoiler l'intention dont procède chaque action humaine observée. Ainsi, comprendre l'action, c'est connaître les motifs des acteurs. Et, puisque ces motifs ne sont pas accessibles, il faut recourir à une catégorisation idéal-typique pour les appréhender. Au terme de cette catégorisation, Weber conclut que la sociologie doit se résoudre à ne prendre en compte que les actions conscientes, volontaires et réfléchies. La conception des relations sociales qui résulte de cette théorie débouche directement sur une théorie de la domination légitime (charismatique, traditionnelle ou rationnelle-légale) qui culmine dans la présentation du type le plus pur de domination rationnelle-légale : la bureaucratie.

Dans *Économie et société*, Weber élabore les grandes lignes d'une théorie des **inégalités sociales** qui s'oppose à celle de **Marx** en redéfinissant la notion de **classe** et en prenant en considération deux autres modes de différenciation et de lutte pour le pouvoir. D'abord, les classes, si elles existent, ne sont pas des classes sociales au sens *réaliste* du terme ; elles ne sont qu'une construction arbitraire, un regroupement d'individus partageant certaines caractéristiques définies par le chercheur (il s'agit d'une conception *nominaliste*). Weber qualifie de « classe » le regroupement d'individus présentant des caractéristiques similaires quant à leur place face au marché. Les individus n'appartiennent pas à des classes réelles, qui s'opposent l'une à l'autre. La classe est non seulement une fiction commode pour le chercheur, mais elle est une catégorie strictement confinée à l'économie. En prenant en considération à la fois les classes, les statuts et les partis, Weber jette les bases de la théorie de la **stratification sociale**. Le **statut**, les groupes de statuts comme les partis (politiques), constituent un autre mode de répartition du **pouvoir** dans les sociétés occidentales modernes. Et l'appartenance d'un individu à un groupe de statuts ou à une classe sociale n'est en rien le reflet d'un strict **déterminisme** d'ordre économique.

Considérant ces observations sur les inégalités sociales, il n'est pas surprenant que, dans les dernières années de sa vie, Weber se soit beaucoup intéressé à la question politique. En plus d'avoir prononcé des conférences mémorables sur le savant et le politique, il a participé à la création du Parti démocrate allemand et, après la Première Guerre mondiale, a fait partie de la délégation allemande à la Conférence de paix de Paris et contribué à la rédaction de la constitution de la République de Weimar.

92 La typologie wébérienne des déterminants de l'action sociale

Afin de rendre compte de la pluralité des déterminants de l'action sociale, Weber dégage dans *Économie et société* (1971) une typologie en quatre temps :

- Actions sociales traditionnelles : justifiées par la tradition, la coutume ou les habitudes, ce sont les actions de la vie quotidienne, plutôt irréfléchies, routinières, que l'on fait parce qu'on l'a toujours fait ;
- Actions sociales affectives, ou affectuelles : justifiées par les impulsions et les affects du moment, ce sont les actions et les réactions spontanées, émotives ;
- Actions sociales rationnelles en valeur : actions réfléchies orientées en fonction de valeurs diverses et sans considération pour les conséquences prévisibles, dont le but est choisi en fonction de convictions, de croyances ou d'exigences éthiques ou morales spécifiques (beauté, justice, honneur, etc.). Weber en parle en termes de « rationalité matérielle » ;
- Actions sociales rationnelles en finalité : actions réfléchies orientées en fonction de la recherche de l'adéquation entre le but et les moyens utilisés pour l'atteindre, reposant sur un calcul de l'efficacité des moyens par rapport à la finalité poursuivie et une prise en compte des conséquences prévisibles de l'action. Weber en parle en termes de « rationalité formelle » (dite aussi « rationalité instrumentale »).

Accardo, A., *Pour une socioanalyse du journalisme*, Paris, Agone, 2017.

Acosta, A., *Le buen vivir. Pour imaginer d'autres mondes*, Paris, Utopia, 2014.

Adorno, T.W., et M. Horkheimer, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974 [1947].

Agamben, G., État d'exception. Homo Sacer II, Paris, Seuil, 2003.

Agnew, J., et S. Corbridge, *Mastering Space. Hegemony, Territory and International Political Economy*, Londres, New York, Routledge, 2006 [1995].

Akoun, A., et P. Ansart (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert et Seuil, 1999.

Albert, M., *Capitalisme contre capitalisme*, Paris, Seuil, 1991.

Albolafia, M.Y., *Making Markets. Opportunism and Restraint on Wall Street*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

Alleau, R., et J. Pépin, « Tradition », *Encyclopædia Universalis*, 2017, [en ligne] www.universalis.fr/encyclopedie/tradition/1-la-notion-de-tradition/.

Alpe, Y., A. Beitone, C. Dollo, J.-R. Lambert et S. Parayre, *Lexique de sociologie*, Dalloz-Sirey, coll. « Lexiques », 2005.

Amable, B., *Les cinq capitalismes. Diversité des systèmes économiques et sociaux dans la mondialisation*, Paris, Seuil, 2005.

Amselle, J.-L., et E. M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 2005.

Anders, G., *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle (1956)*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2002.

Anderson, B., *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte et Syros, 2002 [1996, 1991, 1983].

Anderson, N., *Le Hobo. Sociologie du sans-abri*, Paris, Armand Colin, 1993.

Andréani, T., *Un être de raison. Critique de l'homo œconomicus*, Paris, Syllepse, 2000.

Aoun, J., *Les identités multiples*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Ardrey, R., *The Territorial Imperative. A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations*, New York, Atheneum, 1973 [1966].

Arendt, H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket, 2002 [1958].

Arendt, H., *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 2002 [1951].

Aron, R., *Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

Aron, R., *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965.

Aron, R., *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1950.

Artibise, A.F.J., et G.A. Stelter, « Urbanisation », *Encyclopédie canadienne*, [en ligne] www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/urbanisation/.

Ascher, F., *La société hypermoderne ou Ces événements nous dépassent, feignons d'en être les organisateurs*, Paris, Éditions de l'Aube, 2005.

Ascher, F., *Métapolis ou l'avenir des villes*, Paris, Odile Jacob, 1995.

Aubert, N., *La société hypermoderne. Ruptures et contradictions*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Aubert, N., *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*, Paris, Flammarion, 2009.

Aubert, N. (dir.), *L'individu hypermoderne*, Paris, Érès, 2004.

Audard, C., *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009.

Audier, S., *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2012.

Augé, M., *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

Avenel, C., « La question de l'underclass des deux côtés de l'Atlantique », *Sociologie du travail*, vol. 39, nº 2, 1997, p. 211-234.

Badie, B., *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995.

Badinter, É., *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel (XVIIe-XXe siècle)*, Paris, Flammarion, 1980.

Baillargeon, D., *Brève histoire des femmes au Québec*, Montréal, Boréal, 2012.

Bairoch, P., *De Jéricho à Mexico. Villes et économies dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1985.

Bajoit, G., *Le changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, Paris, Armand Colin, 2003.

Balandier, G., *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 2004 [1967].

Barayandema, A., G. Fréchet, A. Lechaume et F. Savard, *La pauvreté, les inégalités et l'exclusion sociale au Québec : vers l'horizon 2013. État de situation 2011*, Québec, Centre d'études sur la pauvreté et l'exclusion, 2011.

Bard, C., et S. Chaperon (dir.), *Dictionnaire des féministes* : France – *XVIIIe-XXIe* siècle, Paris, PUF, 2017.

Bastide, R., « Acculturation », *Encyclopædia Universalis*, 2017, [en ligne] www.universalis.fr/encyclopedie/acculturation/.

Bastidon Gilles, C. (dir.), *Histoire de la globalisation financière. Essor, crises et perspectives des marchés financiers internationaux*, Paris, Armand Colin, 2010.

Baudelot, C., et collab., *Qui travaille pour qui ?*, Paris, François Maspero, 1979.

Baudrillard, J., *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée, 1981.

Baudrillard, J., *La société de consommation*, Paris, Gallimard, 1970.

Bauer, G., et J.-M. Roux, *La rurbanisation ou la ville éparpillée*, Paris, Seuil, 1976.

Bauman, Z., *La société assiégée*, Paris, Hachette Littératures, coll. «Pluriel», 2005 [2002].

Beauchemin, J., «Accueillir sans renoncer à soi-même», *Le Devoir*, 22 janvier 2010, p. A9.

Beauchemin, J., *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Montréal, Athéna, 2004.

Beaud, M., *Histoire du capitalisme. 1500-2000*, Paris, Points, 2000.

Beaud, M., *Le basculement du monde. De la terre, des hommes et du capitalisme*, Paris, La Découverte, 1997.

Beck, U., *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion, 2008 [1986].

Becker, G.S., *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, New York, Columbia University Press, 1964.

Becker, H.S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Éditions Métailié, 1985 [1963].

Beckert, J., et P. Aspers (dir.), *The Worth of Goods. Valuation and Pricing in the Economy*, New York, Oxford University Press, 2011.

Bélanger, Y., R. Comeau et C. Métivier (dir.), *La Révolution tranquille, 40 ans plus tard. Un bilan*, Montréal, VLB Éditeur, 2000.

Bell, D., *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979 [1976].

Bell, D., *La fin de l'idéologie*, Paris, PUF, 1997 [1960].

Bellah, R.N., *The Broken Covenant*, New York, Seabury Press, 1975.

Bellah, R.N., «La religion civile en Amérique», *Archives de sciences sociales des religions*, nº 35, 1973, p. 7-22.

Bellah, R.N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, 1970.

Bellamy Foster, J., B. Clark et R. York, The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth, New York, New York University, 2010.

Benasayag, M., *La santé à tout prix. Médecine et biopouvoir*, Paris, Bayard, 2008.

Bennett, A., «Pour une réévaluation du concept de contre-culture», *Volume!*, vol. 9, nº 1 (Contre-cultures nº 1), 2012, p. 19-31.

Berger, P., et T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986 [1966].

Berque, A., *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000.

Besnard, P., «Anomie», dans R. Boudon, M. Cherkaoui, P. Besnard et B.P. Lécuyer (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2005.

Besnard, P., «Anomie and Fatalism in Durkheim's Theory of Regulation», dans S. Turner (dir.), *Émile Durkheim. Sociologist and Moralist*, Londres, Routledge, 1993, p. 169-190.

Besnard, P., «Anomie», dans *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Édition Robert-Seuil, 1993.

Besnard, P., «L'anomie dans la biographie intellectuelle de Durkheim», *Sociologie et sociétés*, vol. 14, nº 2, 1982, p. 45-53.

Bessière, C., et collab., *Les mondes ruraux à l'épreuve des sciences sociales*, Dijon, Quæ/Symposcience, 2007.

Bevort, A., et M. Lallement (dir.), *Le capital social. Performance, équité et réciprocité*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2006.

Biagini, C., et collab., *Aux origines de la décroissance. Cinquante penseurs*, Montréal, Écosociété, 2017.

Bihr, A., «Le concept de capital chez Marx», *Interrogations*, 9, 2009, [en ligne], www.revue-interrogations.org/Le-concept-de-capital-chez-Marx.

Bihr, A., *La préhistoire du capital. Le devenir-monde du capitalisme*, vol. 1, Lausanne, Page deux, 2006.

Bihr, A., et R. Pfefferkorn, *Le système des inégalités*, Paris, La Découverte, 2008.

Blumer, H., *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, (New Jersey), Prentice-Hall, 1969.

Boltanski, L., et È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

Bonneuil, C., et J.-B. Fressoz, *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.

Bonny, Y., *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité ?*, Paris, Armand Colin, 2004.

Bontron, J.-C., «Le monde rural: un concept en évolution», *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, nº 10, 1996, p. 25-30.

Borlandi, M., R. Boudon, M. Cherkaoui et B. Valade (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005.

Bottomore, T.B., *A Dictionary of Marxist Thought*, Cambridge, Basil Blackwell, 1974.

Bouchard, G., *Genèse des nations et cultures du bNouveau Monde*, Montréal, Boréal, 2001.

Bouchard, G., *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay 1838-1971*, Montréal, Boréal, 1996.

Boucher, M.-P. (dir.), *La propriété et ses multiples*, Montréal, Éditions Nota bene, 2011.

Boucheron, P., et D. Menjot, *Histoire de l'Europe urbaine. Tome 2 : la ville médiévale*, Paris, Seuil, 2011.

Boudarbat, B., *Les défis de l'intégration des immigrants dans le marché du travail au Québec : enseignements tirés d'une comparaison avec l'Ontario et la Colombie-Britannique*, rapport de projet, Montréal, Groupe CIRANO, octobre 2011, [en ligne] cirano.qc.ca/files/publications/2011RP-07.pdf

Boudon, R., « Anomie », *Encyclopædia Universalis*, [en ligne] www.universalis.fr/encyclopedie/anomie/.

Boudon, R., « Adaptation sociale », *Encyclopædia Universalis*, [en ligne] www.universalis.fr/encyclopedie/adaptation-adaptation-sociale/.

Boudon, R., et P. Lazarsfeld, *Le vocabulaire des sciences sociales. Concepts et indices*, Paris et La Haye, Mouton, 1965.

Boudon, R., et F. Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 2004.

Boudon, P., B. Raymond, M. Cherkaoui et B.P. Lécuyer (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2005.

Boudreau, C., et collab., *Le territoire*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1997.

Boudreau, P., et C. Perron, *Lexique de science politique*, 4e éd., Montréal, Chenelière Éducation, 2016.

Bourdieu, P., *Sociologie générale. Volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*, Paris, Raisons d'agir, 2015.

Bourdieu, P., *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012.

Bourdieu, P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001a.

Bourdieu, P., *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001b.

Bourdieu, P., *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000a.

Bourdieu, P., *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000b.

Bourdieu, P., « L'essence du néolibéralisme », *Le Monde diplomatique*, no 528, mars 1998, p. 3.

Bourdieu, P., *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998b.

Bourdieu, P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

Bourdieu, P., *Sur la télévision*, suivi de *L'emprise du journalisme*, Paris, Liber, 1996.

Bourdieu, P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

Bourdieu, P. (avec L. Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992a.

Bourdieu, P., *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992b.

Bourdieu, P., « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 89, no 1, 1991, p. 4-46.

Bourdieu, P., *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989.

Bourdieu, P., « The forms of capital », dans Richardson J. (dir.), Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, New York, Greenwood, 1986, p. 241-258.

Bourdieu, P., *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.

Bourdieu, P., *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980a.

Bourdieu, P., « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 31, no 1, 1980b, p. 2-3.

Bourdieu, P., « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 30, no 1, 1979, p. 3-6.

Bourdieu, P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Librairie Droz, 1972.

Bourdieu P., « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du travail*, vol. 5, no 1, 1963, p. 24-44.

Bourdieu, P., J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1983.

Bourdieu, P., et J.-C. Passeron, *La reproduction. Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970.

Bourdieu, P., et A. Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964.

Bourguignon, F., *La mondialisation de l'inégalité*, Paris, Seuil, 2012.

Bourque, G., J. Duchastel et É. Pineault, « L'incorporation de la citoyenneté », *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no 2, 1999, p. 41-64.

Bouvier, P., *Le lien social*, Paris, Gallimard, 2005.

Boyer, R., *Économie politique des capitalismes*, Paris, La Découverte, 2015.

Braud, P., *Sociologie politique*, 9e éd., Paris, L.G.D.T., 2008.

Braudel, F., *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985.

Braudel, F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (xve-xviiie siècle)*, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1979.

Breton, P., et S. Proulx, *L'explosion de la communication à l'aube du xxie siècle*, Paris et Montréal, La Découverte et Boréal, 2002.

Brown, W., «Nous sommes tous démocrates à présent», dans G. Agamben *et al.*, *Démocratie, dans quel état?*, Montréal, Écosociété, 2009, p. 41-52.

Brown, W., *Les habits neufs de la politique mondiale. Néolibéralisme et néo-conservatisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007.

Bruhns, H., «Weber, l'économie et l'histoire», *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 51, nº 6, 1996, p. 1259-1287.

Brunet, R., *Le développement des territoires. Formes, lois, aménagement*, Paris, Éditions de l'Aube, 2004.

Bureau de la statistique du Québec, *D'une génération à l'autre: évolution des conditions de vie*, vol.1, 1997, p. 168.

Buscatto, M., *Sociologies du genre*, Paris, Armand Colin, 2014.

Busino, G., *La permanence du passé*, Paris, Librairie Droz, 1986.

Butler, J., *Troubles dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2005 [1990].

Caillé, A., «Préface», dans A. Bevort et M. Lallement (dir.), *Le capital social. Performance, équité et réciprocité*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2006.

Caillé, A., C. Lazzeri et J.-P. Cléro, «Qu'est-ce qu'être anti-utilitariste», *Cités*, vol. 2, nº 10, 2002, p. 77-90.

Campbell, A., et collab., *The American Voter*, New York, John Wiley & Sons, 1960.

Campbell, C., *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Londres, Basil Blackwell of Oxford, 1987.

Canfora, L., *La nature du pouvoir*, Paris, Belles Lettres, 2010.

Canfora, L., *La démocratie. Histoire d'une idéologie*, Paris, Seuil, 2006 [2004].

Caplovitz, D., *The Poor Pay More: Consumer Practices of Low-Income Families*, New York, Free Press of Glencoe, 1963.

Carroll, W.K., *The Making of Transnational Capitalist Class. Corporate Power in the 21st Century*, Londres, ZedBooks, 2010.

Castel, R., *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009.

Castel, R., *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

Castel, R., «De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle», dans J. Donzelot (dir.), *Face à l'exclusion. Le modèle français*, Paris, Éditions Esprit, 1991, p. 137-168.

Castells, M., *La société en réseaux. L'ère de l'information I*, Paris, Fayard, 2001 [1998, 1996].

Castells, M., *Le pouvoir de l'identité. L'ère de l'information II*, Paris, Fayard, 1999 [1997].

Castells, M., *La question urbaine*, Paris, François Maspero, 1972.

Castoriadis, C., *La cité et les lois. Ce qui fait la Grèce*, Paris, Seuil, 2008.

Cavalli-Sforza, L., *Gènes, peuples et langues*, Paris, Odile Jacob, 1996.

Céfaï, D., «Le naturalisme dans la sociologie américaine au tournant du siècle. La genèse de la perspective de l'École de Chicago», *Revue du MAUSS*, nº 17, 1er semestre 2001, p. 261-274.

CEFRIO, *NETendances 2016. Numérique et développement des compétences*, [en ligne] www.cefrio.qc.ca/projets-recherches-enquetes/numerique-developpement-competences/netendances-2016/.

Centre d'études sur la pauvreté et l'exclusion (CEPE), *La pauvreté, les inégalités et l'exclusion au Québec: vers l'horizon 2013. État de situation 2011*, Québec, Gouvernement du Québec, 2011.

Chandler, M.J., C.E. Lalonde, B.W. Sokol et D. Hallett, *Le suicide chez les jeunes Autochtones et l'effondrement de la continuité personnelle et culturelle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

Charbonneau, J., et N. Tran, *Le don de sang et les communautés ethnoculturelles au Québec*, Montréal, INRS, 2014.

Charland, J.-P., *L'entreprise éducative au Québec (1840-1900)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000.

Chauvel, L., *Les classes moyennes à la dérive*, Paris, Seuil, 2006.

Chauviré, C., et O. Fontaine, *Le vocabulaire de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2003.

Chavance, B., *Marx et le capitalisme: la dialectique d'un système*, Paris, Nathan, 1996.

Cherkaoui, M., *Naissance d'une science sociale. La sociologie selon Durkheim*, Paris, Librairie Droz, 1998.

Chessel, M.-E., *Histoire de la consommation*, Paris, La Découverte, 2012.

Chevallier, J., *L'État post-moderne*, Paris, L.G.D.T., 2003.

Choay, F., *Pour une anthropologie de l'espace*, Paris, Seuil, 2006.

Clain, O., et collab., *Marx philosophe*, Montréal, Éditions Nota bene, 2009.

Clair, I., *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, 2012.

Clastres, P., *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

Claval, P., *Géographie régionale. De la région au territoire*, Paris, Armand Colin, 2006.

Clerc, D., *L'économie de A à Z*, Paris, Alternatives Économiques, 2013.

Cochoy, F., *Une histoire du marketing. Discipliner l'économie de marché*, Paris, La Découverte, 1999.

Coenen-Huther, J., *Sociologie des élites*, Paris, Armand Colin, 2004.

Cohen, D., *Homo economicus, prophète (égaré) des temps nouveaux*, Paris, Albin Michel, 2012.

Colas, D., *Sociologie politique*, Paris, PUF, 1994.

Colliot-Thélène, C., *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2008.

Colonomos, A., «Raison et justification morales dans les relations internationales», *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 59, nº 191, 2007, p. 123-135.

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Profilage racial et discrimination systémique des jeunes racisés*, Rapport de la consultation sur le profilage racial et ses conséquences, 2011.

Comte, A., «Considérations philosophiques sur les sciences et les savants», dans *Système de politique positive*, Lausanne, Anthropos, 1968-1971 [1825].

Conseil du statut de la femme, *Portrait des Québécoises en 8 temps*, Québec, 2012, [en ligne] www.csf.gouv.qc.ca/article/2017/06/12/portrait-des-quebecoises-en-8-temps-2017/.

Constant, B., «De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes (1819)», dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 589-619.

Cooley, C.H., *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1909, [en ligne] The Mead Project, 2005, https://brocku.ca/MeadProject/Cooley/Cooley_1909/Cooley_1909_toc.html.

Corbo, C. (dir.), *Repenser l'école. Une anthologie des débats sur l'éducation au Québec de 1945 à 1965*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2011.

Cornette, J., et collab., *Une histoire du monde aux temps modernes*, Paris, Larousse, 2008.

Cossette, L. (dir.), *Cerveau, hormones et sexe. Des différences en question*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 2012.

Coulon, A., *L'École de Chicago*, Paris, PUF, 2012.

Courtois, S., et collab., *Le livre noir du communisme.* Crimes, terreur et répression, Paris, Robert Laffont, 1997.

Courville, S., *Immigration, colonisation et propagande. Du rêve américain au rêve colonial*, Québec, MultiMondes, 2002.

Courville, S., *Le Québec. Genèses et mutations du territoire*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000.

Cousineau, J.M., *Étude quantitative des déterminants de la pauvreté, de l'aide sociale et des inégalités au Québec : le taux de chômage est-il un déterminant ?*, Québec, École de relations industrielles, Université de Montréal, 2008.

Cox, H., *La cité séculière. Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation*, Paris, Casterman, 1968 [1965].

Crespo, S., *Annuaire de statistiques sur l'inégalité de revenu et le faible revenu*, Québec, Gouvernement du Québec, Institut de la statistique du Québec, 2008.

Crozier, M., et E. Friedberg, *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977.

Crutzen, P.J., «Geology of Mankind», *Nature*, vol. 415, nº 6867, p. 23.

Cuillerai, M., «Mondialisation», *Le Télémaque*, nº 19, 1er semestre 2001, p. 15-21.

Cusset, P.-Y., *Le lien social*, Paris, Armand Colin, 2011.

Dagenais, D., *La fin de la famille moderne. Signification des transformations contemporaines de la famille*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000.

Dahl, R.A., «The Concept of Power», *Behavioral Science*, vol. 2, nº 3, 1957, p. 201-218.

D'Alisa, G., et collab. (dir.), *Décroissance. Vocabulaire pour une nouvelle ère*, Montréal, Écosociété, 2015.

Dalton, R.J., *Citizen Politics in Western Democracies*, New Jersey, Chatham House, 1988.

Damon, J., *L'exclusion*, Paris, PUF, 2008.

Dardot, P., et C. Laval, *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, Paris, La Découverte, 2016.

Dardot, P., et C. Laval, *Commun. Essai sur la révolution au xxie siècle*, Paris, La Découverte, 2014.

Dardot, P., et C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009.

Davis, M., *Le pire des mondes possibles. De l'explosion urbaine au bidonville global*, Paris, La Découverte, 2007 [2006].

Debord, G., *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1967.

Dechêne, L., *Le peuple, l'État et la guerre au Canada sous le Régime français*, Montréal, Boréal, 2008.

Defrance, J., «La politique de l'apolitisme. Sur l'autonomisation du champ sportif», *Politix*, vol. 13, nº 50, 2000, p. 13-27.

Defrance, J., «L'autonomisation du champ sportif», *Sociologie et sociétés*, vol. 27, nº 1, 1995, p. 15-31.

De Gaulejac, V., *La société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*, Paris, Seuil, 2005.

Degenne, A., et M. Forsé, *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin, 1994.

Delacampagne, C., *Une histoire du racisme*, Paris, Le livre de poche, 2000 [1983].

Deliège, R., «Société», dans M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui et B. Valade (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, 2005.

Demeulenaere, P., *Homo œconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*, Paris, PUF, 2003.

Deneault, A., *De quoi Total est-elle la somme? Multinationales et perversion du droit*, Montréal, Écosociété, 2017.

Descarries, F., et M. Mathieu, *Entre le rose et le bleu: stéréotypes sexuels et construction sociale du féminin et du masculin*, Québec, Conseil du statut de la femme, 2010.

Di Méo, G., et P. Buléon (dir.), *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*, Paris, Armand Colin/VUEF, 2005.

Dion, L., «Notes de recherche. Méthode d'analyse pour l'étude de la dynamique et de l'évolution des sociétés», *Recherches sociographiques*, vol. 10, nº 1, janvier-avril 1969, p. 102-115.

Direction de la recherche et de l'analyse prospective, *Présence en 2011 des immigrants admis au Québec en 2000-2009*, Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, août 2011, [en ligne].

Dormagen, J.-Y., et D. Mouchard, *Introduction à la sociologie politique*, 4e éd., Louvain la Neuve, De Boeck Supérieur, 2015.

Dorvil, H., et R. Mayer, «Problèmes sociaux et recherches sociales», dans H. Dorvil et R. Mayer (dir.), *Problèmes sociaux, tome 1, Théories et méthodologies*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, 2001, p. 265-275.

Drouilly, P., *Profil socio-politique des Amérindiens du Québec,* suivi des *Statistiques électorales amérindiennes du Québec*, Québec, Bibliothèque de l'Assemblée nationale du Québec, 1991.

Dubar, C., *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 2000.

Dubar, C., et P. Tripier, *Sociologie des professions*, Paris, Armand Colin, 1998.

Dubet, F., *La préférence pour l'inégalité. Comprendre la crise des solidarités.* Paris, Seuil, 2014.

Dufour, A., *Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, Boréal, 1997.

Dufour A., et M. Dumont, *Brève histoire des institutrices au Québec de la Nouvelle-France à nos jours*, Montréal, Boréal, 2004.

Dugas, C., *L'espace rural canadien,* Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1996.

Duhaime, É., *Capital et inventivité: de l'intellect général à General Electric*, Thèse de doctorat en sociologie, Montréal, Université du Québec à Montréal, [en ligne] www.archipel.uqam.ca/9060/.

Dumont, F., *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1996 [1993].

Dumont, F., *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Éditions HMH, 1968.

Dumont, F., S. Langlois et Y. Martin (dir.), *Traité des problèmes sociaux*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994.

Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

Dumont, M., *Le féminisme québécois raconté à Camille*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2008.

Dupuis, R.-J., *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*, Paris, UNESCO, Economica, 1986.

Dupuis-Déri, F., *Démocratie. Histoire politique d'un mot aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux Éditeur, 2013.

Durand, J.-P., *La sociologie de Marx*, Paris, La Découverte, 1995.

Durkheim, É., *Les règles de la méthode sociologique* [1895], Paris, PUF, 1re éd., 1977.

Durkheim, É., *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

Durkheim, É., *Textes 2. Religion, morale, anomie,* Paris, Éditions de Minuit, 1975.

Durkheim, É., *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

Durkheim, É., *L'éducation morale* [cours 1902-1903, publié en 1925], Paris, PUF, 1974.

Durkheim, É., *De la division du travail social* [1893], Paris, PUF, 3e éd., 1973.

Durkheim, É., *Le suicide* [1897], Paris, PUF, 5e éd., 1973.

Durkheim, É., *Le socialisme. Sa définition – ses débuts – la doctrine Saint-Simonienne* [1928], Paris, PUF, 2e éd., 1971.

Durkheim, É., *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970.

Durkheim, É., *Journal sociologique*, Paris, PUF, 1969.

Durkheim, É., *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit* [1950], Paris, PUF, 2e éd., 1969.

Durkheim, É., *L'évolution pédagogique en France* [1938], PUF, 2e éd., 1969.

Durkheim, É., *Éducation et sociologie* [1922], Paris, PUF, 1968.

Durkheim, É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* [1912], Paris, PUF, 5e éd., 1968.

Durkheim, É., *Sociologie et philosophie* [1924], 3e éd., Paris, PUF, 1967.

Durkheim, É., *Pragmatisme et sociologie* (cours inédit 1913-1914, édité par A. Cuvillier), Paris, Vrin, 1955.

Durkheim, É., «Sociologie et sciences sociales», dans *De la méthode dans les sciences*, Paris, Félix Alcan, 1909, p. 259-285.

Durkheim, É., «L'individualisme et les intellectuels», *Revue bleue*, 4e série, t. X, 1898, p. 7-13.

Durkheim, É., «Communauté et société selon Tönnies», *Revue philosophique*, XXVII, 1889, p. 416-422.

Durkheim, É., et M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », *L'Année sociologique*, t. 6, 1903, p. 1-72.

Edelman, M., « L'espace et l'ordre social », *Politix*, nº 97, 1er trimestre 2012, p. 7-24.

Ehrenberg, A., *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

Elden, S., *The Birth of Territory*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2013.

Élias, N., *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991 [1987].

Élias, N., *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975 [1969].

Élias, N., *La civilisation des mœurs*, Paris, Pocket Agora, 1973.

Esping-Andersen, G., *Les trois mondes de l'État-providence. Essai sur le capitalisme moderne*, Paris, PUF, 1999 [1990].

Étienne, J., et collab., *Dictionnaire de sociologie. Les notions, les mécanismes et les auteurs*, Paris, Hatier, 2004.

Ewald, F., *Histoire de l'État-providence : les origines de la solidarité*, Paris, Grasset, 1996.

Ewen, S., *Consciences sous influence. Publicité et genèse de la société de consommation*, Paris, Aubier, 1992 [1976].

Fabietti, U., *L'identité ethnique. Histoire et critique d'un concept ambigu*, Paris, André Sleiman, 2009.

Facal, J., « L'idéologie multiculturaliste contre la nation québécoise », dans L.A. Richard (dir.), *La nation sans la religion ? Le défi des ancrages au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 155-185.

Facal, J., « Éléments introductifs pour une sociologie de l'État », *Cahier de recherche nº 0512*, HEC, octobre 2005, [en ligne].

Ferenczi, T. (dir.), *Critique du bio-pouvoir*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2001.

Ferretti, L., « La Révolution tranquille », *L'Action nationale*, vol. LXXXIX, nº 10, 1999, p. 60-91.

Ferrier J.-P., J.-A. Guieysse et T. Rebour, *« L'étalement urbain » dans les pays développés. Désurbanisation ou post-urbanisation ?*, Sarrebruck, Éditions universitaires européennes, 2010.

Fischbach, F., *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2009.

Fischer, G.-N., *La psychologie sociale*, Paris, Seuil, 1997.

Fischer, G.-N., *Psychologie sociale de l'environnement*, Toulouse, Éditions Privat, 1992.

Fligstein, N., *The Transformation of Corporate Control*, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

Floris, B., et M. Ledun, *La vie marchandise. Du berceau à la retraite, le marketing veille sur vous*, Paris, La Tengo Éditions, 2013.

Formoso, B., *L'identité reconsidérée*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Fortes, M., et E.E. Evans-Pritchard (éd.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 1940.

Fortin, G., *La fin d'un règne*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1971.

Fortin, L., et Y. Picard (1999). « Les élèves à risque de décrochage scolaire : facteurs discriminants entre décrocheurs et persévérants », *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 25, nº 2, p. 359-374.

Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

Foucault, M., *Dits et écrits. Tome IV (1980-1988)*, Paris, Gallimard, 1994.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité. Tome 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

Fournier, M., « Fait social », dans A. Akoun et P. Ansart (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Le Robert et Seuil, 1999.

Frank, R.H., T. Gilovich et D.T. Regan, « Does Studying Economics Inhibit Cooperation ? », *Journal of Economic Perspectives*, vol. 7, nº 2, 1993, p. 159-171.

Freitag, M., *Formes de la société. Vol. 1. La genèse du politique*, Montréal, Liber, 2016.

Freitag, M., *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008.

Freitag, M., « De la terreur au meilleur des mondes. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique », dans D. Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 353-404.

Freitag, M., *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec et Rennes, Presses de l'Université Laval et Presses universitaires de Rennes, 2002.

Freitag, M., *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Montréal, Éditions Nota bene, 1995.

Freitag, M., *Architecture et société*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1992.

Freitag, M., « Joseph Schumpeter, l'économique et le développement de la société », *Société*, nº 8, 1991, p. 19-74.

Frenette, Y., *Brève histoire des Canadiens français*, Montréal, Boréal, 1998.

Frétigné, C., *Sociologie de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Friedman, J., et G. Wolff, « World city formation. An agenda for research and action », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 6, nº 3, 1982, p. 309-344.

Froidevaux-Metterie, C., *La révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 2015.

Furnivall, J.S., *Colonial Policy and Practice*, Londres, Cambridge University Press, 1948.

Gagné, G., « La question des générations. Qui a pris, laissé ou transmis quoi à qui, comment et pourquoi ? », *Liberté*, vol. 53, nº 1, octobre 2011, p. 7-39.

Gagné, G., et D. Dupont, « Les changements de régime du suicide au Québec, 1921-2004 », *Recherches sociographiques*, vol. 48, nº 3, 2007, p. 2763.

Galeano, E., *Les veines ouvertes de l'Amérique latine*, Paris, Pocket, 2002 [1971].

Gardes, F., P. Gaubert et S. Langlois, « Pauvreté et convergences des structures de la consommation au Canada », *Revue canadienne de sociologie et anthropologie*, vol. 37, nº 1, 2000, p. 1-27.

Garo, I., *L'idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique, 2009.

Gauchet, M., *L'avènement de la démocratie. Tome 4. Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017.

Gauchet, M., *L'avènement de la démocratie. Tome 3. À l'épreuve des totalitarismes (1914-1974)*, Paris, Gallimard, 2010.

Gauchet, M., *L'avènement de la démocratie. Tome 1. La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

Gauchet, M., « Essai de psychologie contemporaine. 1. Un nouvel âge de la personnalité », dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 229-262.

Gauchet, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

Gauthier, M.-A., « Évolution de la situation financière des ménages québécois entre 1999 et 2012 », *Coup d'œil sociodémographique*, nº 39, Québec, Institut de la statistique du Québec, mai 2015, p. 1-10.

Gauvreau, M., *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

Gellner, E., *Nations et nationalismes*, Paris, Payot et Rivages, 1999 [1989, 1983].

Genet, J.-P., « L'État moderne : un modèle opératoire ? », dans J.-P. Genet (dir.), *L'État moderne : genèse. Bilan et perspectives*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 261-281.

Gerstlé, J., et C. Piar, *La communication politique*, 3e éd., Paris, Armand Colin, 2016.

Giddens, A., *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

Glevarec, H., É., Macé et É. Maigret (dir.), *Cultural Studies. Anthologie*, Paris, Armand Colin, 2008.

Goblot, E., *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne* (1925), Paris, PUF, 2010.

Godelier, M., *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Fayard, 2007.

Goffman, E., *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éditions de Minuit, 1979 [1961].

Goffman, E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975 [1963].

Goffman, E., *La mise en scène de la vie quotidienne II. Les relations en public*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

Goguel d'Allondans, A., *L'exclusion sociale. Les métamorphoses d'un concept (1960-2000)*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Gosselin, G., « Tradition et traditionalisme », *Revue française de sociologie*, vol. 16, nº 2, 1975, p. 215-227.

Gottmann, J., *Megalopolis. The Urbanized Northeastern Seaboard of the United States*, New York, Twentieth Century Fund, 1969 [1961].

Gould, P., « Space and Rum : An English note on espacien and rumian meaning », *Geografiska Annaler : Series B, Human Geography*, vol. 63, nº 1, 1981, p. 1-3.

Gouvernement du Canada, « Le Premier ministre Harper présente des excuses complètes au nom des Canadiens relativement aux pensionnats indiens », [en ligne], www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100015644/1100100015649, 11 juin 2008.

Gouvernement du Canada, *Découvrir le Canada : Les droits et responsabilités liés à la citoyenneté* (ISBN : 978-1-100-98713-2).

Gouvernement du Québec, *Idées suicidaires et tentatives de suicide au Québec*, 2012, [en ligne] http://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/document-000486/.

Gouvernement du Québec, *Un portrait statistique des familles du Québec 2011*, [en ligne] www.mfa.gouv.qc.ca/fr/publication/Documents/SF_Portrait_stat_complet_11.pdf.

Gouvernement du Québec, *Amérindiens et Inuits. Portrait des nations autochtones du Québec*, 2011, [en ligne] www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/document-11-nations-2e-edition.pdf.

Graeber, D., *Debt. The first 5000 years*, New York, Melville House, 2011.

Grafmeyer, Y., *Sociologie urbaine*, Paris, Nathan Université, 1999.

Grafmeyer, Y., « Avant-propos », dans I. Joseph, et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 1-4.

Granovetter, M., *Getting a Job. A Study of Contacts and Careers*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1974.

Granovetter, M., « The Strength of Weak Ties », *American Journal of Sociology*, vol. 78, nº 6, 1973, p. 1360-1380.

Gravel, M.-A., «Les réseaux sociaux informels et le capital social», *Données sociodémographiques en bref*, Québec, Institut de la statistique du Québec, vol. 20, nº 2, février 2016, p. 1-10.

Graveline, P., *Une histoire de l'éducation au Québec*, Québec, Bibliothèque québécoise, 2007.

Grenon, M., «La notion d'acculturation entre l'anthropologie et l'historiographie», *Lekton*, vol. 2, nº 2, 1992, p. 13-42.

Gret, M., et Y. Sintomer, *Porto Alegre. L'espoir d'une autre démocratie*, Paris, La Découverte, 2005.

Guay, J.-H., «L'apprentissage de la démocratie», *Éthique publique*, vol. 13, nº 2, 2011, [en ligne] http://ethiquepublique.revues.org/526;DOI:10.4000/ethiquepublique.526.

Guibet Lafaye, C., «Cohésion sociale et lien social», texte proposé dans le cadre du séminaire *Cohésion sociale: théories, méthodes et politiques*, 2010, [en ligne] https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00570010.

Guillebaud, J.-C., *Le deuxième déluge: face aux médias*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.

Guillemard, A.-M., *L'âge de l'emploi. Les sociétés à l'épreuve du vieillissement*, Paris, Armand Colin, 2003.

Guilluy, C., *La France périphérique. Comment on a sacrifié les classes populaires*, Paris, Flammarion, 2014.

Gurvitch, G. (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1958.

Guyau, J.-M., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Félix Alcan, 1885.

Habermas, J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

Habermas, J., *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard, 1987.

Habermas, J., *La technique et la science comme «idéologie»*, Paris, Gallimard, 1973.

Halbwachs, M., «Chicago, expérience ethnique (1932)», dans I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 283-331.

Halbwachs, M., *Morphologie sociale*, Paris, Armand Colin, 1970 [1938].

Halbwachs, M., *Les causes du suicide*, Paris, Félix Alcan, 1930.

Halbwachs, M., *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Félix Alcan, 1912.

Hall, E.T., *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971.

Halpern, C. (dir.), *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Paris, Sciences humaines, 2016.

Hamel, T., et collab., *De la terre à l'école. Histoire de l'enseignement agricole au Québec (1926-1969)*, Montréal, Hurtubise HMH, 2000.

Hamelin, L.-E., *Le rang d'habitat. Le réel et l'imaginaire*, Montréal, Hurtubise HMH, 1993.

Hansen, M.H., *Polis et Cité-État*, Paris, Belles Lettres, 2001.

Hardt, M., et A. Négri, *Empire*, Paris, Éditions Exils, 2000.

Hartmann, M., «Le mythe de la classe globale», *Le Monde diplomatique*, nº 701, août 2012, p. 3.

Harvey, D., *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010.

Harvey, D., *A Brief History of Neoliberalism*, Londres, Oxford University Press, 2005.

Harvey, D., *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1989.

Havard, G., *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut, 1660-1715*, Québec et Paris, Septentrion et Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003.

Hayek, F.A., *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 2014 [1973].

Heath, J., et A. Potter, *Révolte consommée. Le mythe de la contre-culture*, Paris, Éditions Naïve, 2005.

Heckert, D.M., et D.A., Heckert, «Positive deviance», dans E. Goode (éd.), *The Handbook of Deviance*, Oxford, Pearson Education, 2015, p. 80-100.

Hedges, C., *L'empire de l'illusion. La mort de la culture et le triomphe du spectacle*, Montréal, Lux Éditeur, 2012.

Heilbrunn, B., *La consommation et ses sociologies*, 3e éd., Paris, Armand Colin, 2015.

Heinich, N., «Retour sur la notion d'élite», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 117, 2004, p. 313-326.

Hennis, W., *La problématique de Max Weber*, Paris, PUF, 1996.

Henry, M., *Marx. 1. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976.

Herman, E., et N. Chomsky, *La fabrique du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, Paris, Agone, 2008 [1988].

Hermet, G., et collab., *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 8e éd., Paris, Armand Colin, 2015.

Herpin, N., *Sociologie de la consommation*, Paris, La Découverte, 2004.

Herrnstein, R.J., et C. Murray, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in America*, s.l., The Free Press, 1994.

Hervieu, B., et F., Purseigle, *Sociologie des mondes agricoles*, Paris, Armand Colin, 2013.

Hirschhorn, M., et J. Coenen-Huther (dir.), *Durkheim, Weber vers la fin des malentendus*, Paris, L'Harmattan, 1994.

Hirschi, T., *Causes of delinquency*, Berkeley, University of California Press, 1969.

Hobsbawm, E., *Nation et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, 1990.

Hobsbawm, E., et T. Ranger (dir.), *L'invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 [1983].

Holeindre, J.-V., et B. Richard, *La démocratie. Histoire, théories et pratiques*, Paris, Sciences humaines, 2010.

Hou, F., et J. Myles, « L'évolution du rôle de l'éducation dans le choix du conjoint : homogamie éducationnelle au Canada et aux États-Unis depuis les années 1970 », Division de l'analyse des entreprises et du marché du travail, Statistique Canada, 2007, [en ligne] www.statcan.gc.ca/pub/11f0019m/11f0019m2007299-fra.htm.

Hughes, E.C., *Rencontre de deux mondes. La crise d'industrialisation du Canada français* (1943), Montréal, Boréal, 2014.

Huntington, S., *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Hunyadi, M., « Acteur ou agent : les usages de la règle », *Revue européenne des sciences sociales*, nº 121, 2001, [en ligne] http://ress.revues.org/644 ; DOI : 10.4000/ress.644.

Huot, J.-L., *Les premiers villageois de Mésopotamie. Du village à la ville*, Paris, Armand Colin, 1994.

Ifcher, J., et H. Zarghamee, « The Rapid Evolution of *Homo Economicus* : Brief Exposure to Neoclassical Assumptions Increases Self-Interested Behavior », *Discussion Paper Series*, 2016, [en ligne] ftp.iza.org/dp10171.pdf.

Immermann, K., *Dictionnaire de l'éthologie*, Liège et Bruxelles, Éditeur Pierre Mardaga, 1995.

Institut de la statistique du Québec, *Le Québec chiffres en main, édition 2017*, [en ligne] www.stat.gouv.qc.ca/quebec-chiffre-main/qcmfr.htm.

Institut de la statistique du Québec, *Panorama des régions du Québec, édition 2016*, [en ligne] www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/profils/panorama-regions-2016.pdf.

Institut de la statistique du Québec, *Coup d'œil démographique*, juin 2012, nº 18, [en ligne] www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bulletins/coupdoeil-no18.pdf.

Institut de la statistique du Québec, *Inventaire des indicateurs de pauvreté et d'exclusion sociale*, Gouvernement du Québec, 2005, [en ligne] www.mess.gouv.qc.ca/publications/pdf/CEPE_inventaire-indicateurs.pdf.

Institut de recherches et d'informations socio-économiques, *À qui profite l'endettement des ménages ?*, 2011, [en ligne] iris-recherche.s3.amazonaws.com/uploads/attachment/file/Dette-web1.pdf.

Institut national de santé publique du Québec/Bureau du coroner, *La mortalité par suicide au Québec : données récentes de 2005 à 2009*, Québec, Gouvernement du Québec, 2011, [en ligne] www.inspq.qc.ca/pdf/publications/1204_Suicide2005-2009_MAJ2011.pdf.

Isnard, H., *L'espace géographique*, Paris, PUF, 1978.

Jacquard, A., *Cinq milliards d'hommes dans un vaisseau*, Paris, Seuil, 1987.

Jaenen, C., « Colonisation compacte et colonisation extensive aux XVIe et XVIIe siècles en Nouvelle-France », dans A. Saussol et J. Zitomersky, *Colonies, territoires, sociétés : l'enjeu français*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 15-22.

James, W., *Psychology. The Briefer Course*, New York, Dover, 2001 [1892].

Jean, B., *Territoires d'avenir. Pour une sociologie de la ruralité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1997.

Jean, B., et collab., *Comprendre le Québec rural*, 2e éd. revue et augmentée, Université du Québec à Rimouski - Chaire de recherche du Canada en développement rural - GRIDEQ, 2014.

Joseph, I., et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979].

Julien, M.-P., et C. Rosselin, *La culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005.

Kahneman, D., et A. Tversky, « Prospect Theory : An Analysis of Decision under Risk », *Econometrica*, vol. 47, nº 2, 1979, p. 263-291.

Karady, V., « Présentation de l'édition », dans *Marcel Mauss, Œuvres, Vol.1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. I-LIII.

Katona, G., *The Mass Consumption Society*, New York, McGraw-Hill, 1964.

Katz, E., et P. Lazarsfeld, *Personal Influence : The Part Played by People in the Flow of Mass Communications*, New York, The Free Press, 1955.

Keynes, J.M., « Perspectives économiques pour nos petits-enfants » (1930), dans *La pauvreté dans l'abondance, Paris*, Gallimard, 2002.

Kilani, M., Anthropologie. Du local au global, Paris, Armand Colin, 2012.

Klein, N., *Tout peut changer. Capitalisme et changement climatique*, Montréal, Lux Éditeur, 2015.

Kleinschmager, R., « L'État, son territoire et la mondialisation », dans Y. Michaud, (dir.), *Qu'est-ce que la société ?*, vol. 3, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 734-738.

Labelle, M., A.M. Field et J.C. Icart, *Les dimensions de l'intégration des immigrants, des minorités ethnoculturelles et des groupes racisés au Québec*, Document de travail présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, Québec, 2007, [en ligne] www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-9-labelle-micheline.pdf.

Lacourse, M.-T., *Sociologie de la santé*, Montréal, La Chenelière, 2008.

Lagroye J., et collab., *Sociologie politique*, 6e éd., Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 2012.

Lahire, B., *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

Lahire, B., «Héritages sexués : incorporation des habitudes et des croyances», dans T. Blöss, *La dialectique des rapports hommes-femmes*, Paris, PUF, 2001, p. 9-25.

Lallement, M., *Histoire des idées sociologiques*, 5e éd., Paris, Armand Colin, 2017.

Lallement, M., «Max Weber, la théorie économique et les apories de la rationalisation économique», *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, nº 34, 2004, [en ligne] http://ccrh.revues.org/212 ; DOI : 10.4000/ccrh.212.

Lalonde, M., *Comprendre la société. Une introduction aux sciences sociales*, Québec, Télé-Université, 2003 [1997].

Langelier, S., «Que reste-t-il de l'expérience pionnière de Porto Alegre ?», *Le Monde diplomatique*, nº 691, octobre 2011, p. 23.

Langlois, S., «Nouvelles orientations en sociologie de la consommatio », *L'Année sociologique*, vol. 52, nº 1, 2002, p. 83-104.

Lapierre, J.-W., *Vivre sans État ? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Seuil, 1977.

Laplante, B., et J.-F. Godin, «La population active au 20e siècle», dans V. Piché et C. Le Bourdais (dir.), *La démographie québécoise, enjeux du XXIe siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003, p. 193-224.

Lasch, C., *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 2006 [1979].

Lasswell, H.D., «The Structure and Function of Communication in Societ », dans L. Bryson, *The Communication of Ideas*, New York, Institute for Religious and Social Studies, 1948, p. 37-51.

Latendresse, A., et È. Gauthier, «Le budget participatif : une percée démocratique ?», *Relations*, nº 712, novembre 2006, [en ligne] http://cjf.qc.ca/fr/relations/article.php?ida =1576.

Latouche, S., *Sortir de la société de consommation*, Paris, Les liens qui libèrent, 2010.

Latouche, S., *L'invention de l'économie*, Paris, Albin Michel, 2005.

Latouche, S., *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 2005 [1989].

Laur, E., et collab., *Mesure de la participation des Québécoises et des Québécois des minorités ethnoculturelles*, Québec, Gouvernement du Québec, 2016.

Laval, C., *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007.

Laval, C., *L'ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, La Découverte, 2002.

Laville, F., «La cognition située. Une nouvelle approche de la rationalité limitée», *Revue économique*, vol. 51, nº 6, 2000, p. 1301-1331.

Laville, J.-L., et A. Cattani (dir.), *Dictionnaire de l'autre économie*, Paris, Gallimard, 2006.

Lazarsfeld, P., et collab., *The People's Choice*, New York, Columbia University Press, 1944.

Lazega, E., *Réseaux sociaux et structures relationnelles*, Paris, PUF, 2014.

Lebaron, F., *La croyance économique. Les économistes entre science et politique*, Paris, Seuil, 2000.

Le Bart, C., *L'individualisation*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008.

Le Berre, M., «Territoires», dans A. Bailly et collab., *Encyclopédie de géographie*, Paris, Economica, 1992, p. 617-638.

Leblanc, M., «La délinquance des adolescents», dans F. Dumont, S. Langlois et Y. Martin, *Traité des problèmes sociaux*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, p. 279-300.

Leclerc, C., *Comprendre et construire les groupes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999.

Ledrut, R., «L'homme et l'espace», dans J. Poirier (dir.), *Histoire des mœurs. Tome I : Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle*, Paris, Gallimard, 1990, p. 59-114.

Lee, E.S., «A Theory of Migration», *Demography*, vol. 3, nº 1, 1966, p. 47-57.

Lefebvre, H., *Espace et politique. Le droit à la ville II*, Paris, Economica, 2000 [1972].

Lefebvre, H., *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1976.

Lefebvre, H., *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 1970.

Lefebvre, H., *La Vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968.

Lefebvre, H., *Sociologie de Marx*, Paris, PUF, 1966.

Lefebvre, H., *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 1961.

Lefort, C., «L'aliénation comme concept sociologique», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 101, 1996, p. 195-214.

Lefort, C., *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

Lefort, C., *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.

Le Goix, R., «Les "communautés fermées" dans les villes des États-Unis. Aspects géographiques d'une sécession urbaine», *L'Espace géographique*, t. 30, 1er trimestre 2001, p. 81-93.

Lemelin, A., et C. Marcil, *Le purgatoire de l'ignorance. L'éducation au Québec jusqu'à la grande réforme*, Québec, Publications MNH, 1999.

Lemelin, C., *L'éducation et le capital humain*, Montréal, Association des économistes québécois, 1998.

Lemert, E., *Social Pathology : A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*, New York, McGraw-Hill, 1951.

Lénine, V.I., *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, Paris, Éditions sociales, 1952 [1916].

Levasseur, C., *Incertitude, pouvoir et résistance. Les enjeux du politique dans la modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

Lévesque, M., « Capital social, lutte à la pauvreté et politiques publiques », dans Gouvernement du Canada, *Le capital social à l'œuvre. Études thématiques sur les politiques*, Ottawa, Gouvernement du Canada, 2005, p. 5-21.

Lévi-Strauss, C., *Race et histoire* (1952), Paris, Gonthier, 1982 [1961].

Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, 1955.

Lévy, J., « Urbain (modèle) », dans J. Lévy et M. Lussault, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003, p. 952-957.

Lévy, P., *Cyberdémocratie*, Paris, Odile Jacob, 2002.

Lewis, N., et collab., *Manuel de sociologie de l'environnement*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

Lewis, O., *La vida. Une famille portoricaine dans une culture de pauvreté : San Juan et New York*, Paris, Gallimard, 1969.

Lin, N., « Les ressources sociales : une théorie du capital social », *Revue française de sociologie*, vol. 36, nº 4, 1995, p. 685-704.

Lind, M., *The Next American Nation. The New Nationalism and the Fourth American Revolution*, New York, Free Press, 1995.

Linteau, P.-A., « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille », *Francofonia. Studi e ricerche sulle letterature di lingua francese*, XIX, nº 37, automne 1999, p. 73-87, dans Y. Bélanger, R. Comeau et C. Métivier (dir.), *La Révolution tranquille, 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, VLB, 2000, p. 21-41.

Linteau, P.-A., R. Durocher, J.-C. Robert et F. Ricard, *Histoire du Québec contemporain* (2 vol.), Montréal, Boréal, 1989.

Linton, R., *De l'homme*, Paris, Éditions de Minuit, 1967 [1936].

Lipovetsky, G., *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris, Gallimard, 2006.

Lipovetsky, G. (avec S. Charles), *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

Lipovetsky, G., *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

Lipovetsky, G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983.

L'Italien, F., *Béhémoth Capital. Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Montréal, Éditions Nota bene, 2016.

Loschak, D., « Espace et contrôle social », dans J. Chevallier (dir.), *Centre, périphérie, territoire*, Paris, PUF, 1978, p. 151-203.

Löwith, K., *Max Weber et Karl Marx*, Paris, Payot, 2009 [1932].

Lussault, M., *L'Homme spatial. La construction sociale de l'espace humain*, Paris, Seuil, 2007.

Luxembourg, R., *L'accumulation du capital. Contribution à l'explication économique de l'impérialisme*, Paris, François Maspero, 1969 [1913].

Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

Macpherson, C.B., *La théorie de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971 [1962].

Macionis, J.J., *Society : The Basics*, Upper Saddle River (New Jersey), Prentice Hall, 2008.

Macionis, J.J., S.M. Jansson et C.M. Benoit, *Society, the basics*, Boston, Pearson, Prentice Hall, 2008.

Maffesoli, M., et B. Perrier, *L'Homme postmoderne*, Paris, François Bourin Éditeur, 2012.

Maget, M., « Remarques sur le village comme cadre de recherches anthropologiques », *Bulletin de psychologie*, nº 8, 1955, p. 373-382.

Maigret, É., *Sociologie de la communication et des médias*, Paris, Armand Colin, 2015.

Maisonneuve, J., *La dynamique des groupes*, Paris, PUF, 2000.

Malm, A., « The Anthropocene myth », *The Jacobin*, 2015, [en ligne] https://jacobinmag.com/2015/03/anthropocene-capitalism-climate-change.

Malmberg, T., *Human Territoriality*, Paris, New York, Mouton Publishers, The Hague, 1980.

Mannheim, K., *Le problème des générations*, Paris, Nathan, 1990 [1928].

Marcuse, H., *L'homme unidimensionnel*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Marion, L., *Comment exister encore ? Capital, techno-science et domination*, Montréal, Écosociété, 2015.

Marshall, T.H., *Citizenship and Social Class*, Cambridge, University Press, 1950.

Martin, É., et M. Ouellet, *Université Inc. Des mythes sur la hausse des frais de scolarité et l'économie du savoir*, Montréal, Lux Éditeur, 2011.

Martuccelli, D., *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.

Marwell, G., et R.E. Ames, « Economists free ride, Does anyone else ? », *Journal of Public Economics*, vol. 15, nº 3, 1981, p. 295-310.

Marx, K., *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier : le procès de production du capital,* Paris, PUF/Quadrige, 2006 [1993].

Marx, K., *Misère de la philosophie*, Paris, Payot, 2002.

Marx, K., *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion, 1996.

Marx, K., « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel », dans *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982.

Marx, K., *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse), Tome 2*, Paris, Éditions Sociales, 1980.

Marx, K., *Le capital. Livre troisième. Tome 3*, Paris, Éditions sociales, 1974.

Marx, K., *Un chapitre inédit du Capital*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1971.

Marx, K., et F. Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1970.

Marx, K., et F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968.

Mascotto, J., « Le chaos créateur », *Relations*, nº 781, 2015, p. 18-19.

Mascotto, J., « L'empire du capitalisme », *Relations*, nº 770, 2014, p. 16-17.

Mattelart, A., *Histoire de la société de l'information*, Paris, La Découverte, 2001.

Mauss, M., « Essai sur le don (1924-1925) », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1997 [1950].

Mauss, M., *Œuvres* III. *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

Mayer, R., et M. Laforest, « Problèmes sociaux : le concept et les principales écoles théoriques », *Service social*, vol. 39, nº 2, 1990, p. 13-43.

McLuhan, M., *Pour comprendre les médias. Les prolongements technologiques de l'homme*, Paris, Seuil, 1977 [1964].

Mead, G.H., *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006 [1934].

Mead, M., *Male and Female*, New York, Harper Collins Publishers, 2001 [1949].

McKenzie, R.D., « Le voisinage. Une étude de la vie locale à Columbus, Ohio (1921) », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 213-254.

McKenzie, R.D., « L'approche écologique dans l'étude de la communauté humaine (1925) », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 149-166.

Mehta, M.D., et É. Ouellet, *Environmental Sociology : Theory and Practice*, North York, Captus Press, 1995.

Meiksins Wood, E., *Liberté et propriété. Une histoire sociale de la pensée politique occidentale de la Renaissance aux Lumières*, Montréal, Lux Éditeur, 2014.

Meiksins Wood, E., *L'empire du capital*, Montréal, Lux Éditeur, 2011.

Meiksins Wood, E., *L'origine du capitalisme*, Montréal, Lux Éditeur, 2009.

Memmi, A., *L'homme dominé,* Paris, Gallimard, 1968.

Memmi, D., *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, La Découverte, 2003.

Mendras, H., *La seconde révolution française (1965-1984)*, Paris, Gallimard, 1988.

Mendras, H., « Un schéma d'analyse de la paysannerie française », dans M. Jollivet (dir.), *Les collectivités rurales françaises. Tome 2 : Sociétés paysannes ou lutte de classes au village*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 39-58.

Mendras, H., *Sociétés paysannes. Éléments pour une théorie de la paysannerie*, Paris, Armand Colin, 1973.

Mendras, H., *La fin des paysans*, Paris, Armand Colin, 1967.

Mercklé, P., *La sociologie des réseaux sociaux*, Paris, La Découverte, 2016.

Merrien, F.-X., *et al.*, *L'État social : une perspective internationale*, Paris, Armand Colin, 2005.

Merton, R.K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, 1998 [1957].

Merton R.K., « Social Structure and Anomie », *American Sociological Review*, vol. 3, nº 5, 1938, p. 672-682.

Mestrovic, S.G., et H.-M. Brown, « Durkheim's concept of anomie as *dérèglement* », *Social Problems*, vol. 33, nº 2, décembre 1985.

Michéa, J.-C., *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, 2007.

Michels, R., *Les partis politiques. Essais sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Paris, Flammarion, 1971 [1914].

Micone, M., « De l'assimilation à la culture immigrée », *Possibles*, vol. 14, nº 3, 1990, p. 55-75.

Micone, M., « Speak What », *Jeu : revue de théâtre*, nº 50, 1989, p. 83-85.

Mills, C.W., *L'élite du pouvoir*, Paris, François Maspero, 1969.

Mills, C.W., *L'imagination sociologique*, Paris, La Découverte et Syros, 1997 [1967].

Miner, H., *Saint-Denis : un village québécois* (1939), Montréal, Les Éditions Hurtubise HMH, 1985.

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Portraits statistiques. L'immigration permanente au Québec selon les catégories d'immigration et quelques composantes*, juin 2012, [en ligne] www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Portraits_categories_2007_2011.pdf.

Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, *Population immigrée recensée au Québec et dans les régions en 2006 : caractéristiques générales*, mai 2009, [en ligne] www.midi.gouv.qc.ca/publications/fr/recherches-statistiques/Population-immigree-recensee-Quebec-regions-2006.pdf.

Moati, P., *La société malade de l'hyperconsommation*, Paris, Odile Jacob, 2016.

Moles, A., et E. Rohmer, *Psychosociologie de l'espace*, Montréal, Paris, L'Harmattan, 1998.

Montoussé, M., et G. Renouard, *100 fiches pour comprendre la sociologie*, Paris, Boréal, 2009.

Moore, J., *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, New York, Verso, 2015.

Morin, A., *Recueil statistique sur la pauvreté et les inégalités socioéconomiques au Québec*, Québec, Institut de la statistique du Québec et Ministère de l'Emploi et de la Solidarité sociale, 2006.

Morin, E., *Sociologie*, Paris, Fayard, 1984.

Morin, E., *L'esprit du temps.* Essai sur la culture de masse, Paris, Grasset, 1975 [1962].

Morin, F., *L'hydre mondiale. L'oligopole bancaire*, Montréal, Lux Éditeur, 2015.

Morrison, K., *Marx, Durkheim, Weber : Formations of Modern Social Thought*, Londres, Thousand Oak et New Delhi, SAGE, 2007.

Moscovici, S., *La psychanalyse, son image et son public : étude sur la représentation sociale de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1961.

Mucchielli, A., *L'identité*, Paris, PUF, 1986.

Mucchielli, L., « La déviance, entre normes, transgression et stigmatisation », *Sciences humaines*, nº 99, 1999, p. 20-25.

Mumford, L., *Le déclin des villes ou la recherche d'un nouvel urbanisme*, Paris, France-Empire, 1970 [1956].

Murphy, B., X. Zhang et C. Dionne, « Le faible revenu au Canada : une perspective multi-lignes et multi-indices », Ottawa, Statistique Canada, 2012, [en ligne] www.statcan.gc.ca/pub/75f0002m/75f0002m2012001-fra.pdf.

Myles, B., « Les Noirs dans l'œil de la police », *Le Devoir*, Montréal, 19 mars 2010, [en ligne] www.ledevoir.com/societe/justice/ 285286/les-noirs-dans-l-oeil-de-la-police.

Nadeau, A.-R., *La Charte québécoise : origines, enjeux et perspectives*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, 2006.

Nantel, L., « Les limites du modèle agricole québécois », dans S. Pépin-Tremblay (dir.), *Dépossession. Une histoire économique du Québec contemporain*, Montréal, Lux Éditeur, 2015, p. 25-68.

Naulin, S., et A. Jourdain, *La théorie de Pierre Bourdieu et ses usages sociologiques*, Paris, Armand Colin, 2011.

Negt, O., *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot, 2007.

Nisbet, R., *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1966.

Nordman, D., « Frontières », dans L. Bély, *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 1996, p. 576-578.

Oakley, A., *Sex, Gender and Society*, New York, Harper Colophon, 1972.

Oesch-Serra, C., et B. Py, « Le crépuscule des lieux communs, ou les stéréotypes entre consensus, certitude et doute », *Revue Tranel* (Travaux neuchâtelois de linguistique), vol. 27 (*Contacts de langues et représentations)*, Neuchâtel, 1997, p. 29-49.

ONU-Habitat, *Urbanization and Development : Emerging Futures. World Cities Report 2016*, Nairobi, UN-Habitat, 2016.

Organisation de coopération et de développement économiques, *L'économie fondée sur le savoir*, Paris, OCDE, 1996.

Orléan, A., *Le pouvoir de la finance*, Paris, Odile Jacob, 1999.

Ortoleva, P., *La société des médias*, Paris, Casterman, 1995.

Otero, M., *L'ombre portée. L'individualité à l'épreuve de la dépression*, Montréal, Boréal, 2012.

Ouellet, M., *La révolution culturelle du capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*, Montréal, Écosociété, 2016.

Pailliez, C., « Des cours d'économie au secondaire, ça presse ! », 28 mars 2011, [en ligne] www.tvanouvelles.ca/2011/03/28/des-cours-deconomie-au-secondaire-ca-presse.

Pampalon, R., et G. Raymond, « A deprivation index for health and welfare planning in Quebec », *Chronic Diseases in Canada*, vol. 21, nº 3, 2000, p. 104-113.

Paquet, G., *Partir du bas de l'échelle. Des pistes pour atteindre l'égalité sociale en matière de santé*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005.

Pareto, V., *Traité de sociologie générale*, Genève, Librairie Droz, 1968.

Park, R., « La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain (1925) », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 83-130.

Park, R., « La communauté urbaine : un modèle spatial et un ordre moral (1926) », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 197-211.

Park, R., « La ville comme laboratoire social (1929) », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 167-183.

Parsons, T., *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1937.

Pasquier, D., « La "culture populaire" à l'épreuve des débats sociologiques », *Hermès, la revue*, vol. 42, nº 2, 2005, p. 60-69.

Paugam, S. (dir.), *Les 100 mots de la sociologie*, Paris, PUF, 2010.

Paugam, S., *Les formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF, 2005.

Paugam, S., *La disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, 1993.

Pélegrin-Genel, E., *Des souris dans un labyrinthe. Décrypter les ruses et manipulations de nos espaces quotidiens*, Paris, La Découverte, 2010.

Perec, G., *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1974.

Piar, C., « Médias - vue d'ensemble », *Encyclopædia Universalis,* [en ligne] www.universalis.fr/encyclopedie/medias-vue-d-ensemble/.

Picq, P., *Premiers hommes*, Paris, Flammarion, 2016.

Piketty, T., *Le Capital au xxi*[e] *siècle*, Paris, Seuil, 2013.

Pinard, R., *La révolution du travail : de l'artisan au manager*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2000.

Pinch, T.J., et W.E. Bijker, « The social construction of facts and artefacts : or How the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other », *Social Studies of Science*, vol. 14, nº 3, 1984, p. 399-441.

Pinçon, M., et M. Pinçon-Charlot, *Sociologie de la bourgeoisie*, Paris, La Découverte, 2016.

Pinçon, M., et M. Pinçon-Charlot, *Voyage en grande bourgeoisie*, Paris, PUF, 1997.

Pineault, É., « Corporation, propriété et capitalisme. Le procès d'institutionnalisation politique et économique de la corporation », texte inédit, 2000, [en ligne] http://classiques.uqac.ca/contemporains/pineault_eric/corporation_propriete_capitalisme/corporation_propriete_capitalisme.html.

Pineault, É., « Quel régime d'accumulation ? L'inflexion financière du capitalisme canadien, éléments théoriques et empiriques », Chaire de recherche du Canada en mondialisation, citoyenneté et démocratie, Notes de conférence, [en ligne] www.ieim.uqam.ca/spip.php?article3080&id_mot=205.

Pinell, P., « La genèse du champ médical. Le cas de la France (1795-1870) », *Revue française de sociologie*, vol. 50, nº 2, 2009, p. 315-349.

Polanyi, K., *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

Polanyi, K. (dir.), *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, Paris, Larousse, 1975 [1957].

Porter, J., *The Vertical Mosaic : An Analysis of Social Class and Power in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1965.

Pouillon, J., « Tradition », dans P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2004 [1991], p. 710-712.

Poutignat, P., et J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 2008.

Preve, C., *Histoire critique du marxisme*, Paris, Armand Colin, 2011.

Projet Montréal, *Étude sur la conversion d'immeubles à logements en copropriétés indivises*, 2012, [en ligne].

Proulx, M.-U. (dir.), *Le phénomène régional au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1998.

Putnam, R., *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Schuster, 2000.

Putnam, R., « Bowling alone : America's Declining Social Capital », *Journal of Democracy*, vol. 6, nº 1, 1995, p. 65-78.

Quessada, D., *La Société de consommation de soi*, Paris, Verticales, 1999.

Rabouin, L., « Démocratie participative et justice sociale : Le cas du budget participatif de Porto Alegre », *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 19, nº 1, 2006, p. 164-175.

Raffestin, C., « Écogenèse territoriale et territorialité », dans R. Brunet (dir.), *Espaces, jeux et enjeux*, Paris, Fayard, 1986, p. 173-185.

Rancière, J., *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

Ratzel, F., *Anthropogéographie* (1882 et 1892), Berlin, BookSurge Publishing, 2000.

Ratzel, F., *Géographie politique* (1897), Paris, Economica, 1988.

Redfield, R., « The Folk Society », *American Journal of Sociology*, vol. 52, nº 4, 1947, p. 293-308.

Redfield, R., R. Linton et M.L. Herskovits, « Memorandum for the Study of Acculturation », *American Anthropologist*, vol. 38, nº 1, 1936, p. 149-152.

Reiss, A.J., Jr., « Delinquency as the failure of personal and social controls », *American Sociological Review*, vol. 16, nº 2, 1951, p. 196-207.

Renan, E., *Qu'est-ce qu'une nation ?* (1882), s.l., Kessinger, 2010.

Revault d'Allonnes, M., *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Paris, Aubier, 1999.

Revue du MAUSS, *Une théorie sociologique générale est-elle pensable ?*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2004.

Rey, A. (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaire Le Robert, 2000 [1998, 1992].

Ricard, F., *La génération lyrique*, Montréal, Boréal, 1992.

Ricœur, P., *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997 [1986].

Ritzer, G., *The McDonaldization of Society*, Los Angeles, Pine Forge, 2008 [1991].

Rivière, C., *Anthropologie politique*, Paris, Armand Colin, 2000.

Robinson, W.I., *A Theory of Global Capitalism : Production, Class, and State in a Transnational World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.

Rocher, F., M. Labelle, A.-M. Field et J.-C. Icart, « Le concept d'inter-culturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme », Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2007, [en ligne] http://classiques.uqac.ca/contemporains/labelle_micheline/concept_interculturalisme/concept_interculturalisme.html .

Rocher, G., « Hégémonie, fragmentation et mondialisation de la culture », *Horizons philosophiques*, vol. 11, nº 1, 2008, p. 125-134.

Rocher, G., *Le Québec en mutation*, Montréal, Hurtubise/HMH, 1973.

Rocher, G., *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Hurtubise/HMH, 1992 [1968].

Rogel, T., *Le changement social contemporain*, Paris, Bréal, 2003.

Rosa, H., *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.

Rosanvallon, P., *La société des égaux*, Paris, Seuil, 2011.

Rosanvallon, P., *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

Rose, N., *The Politics of Life Itself. Biomedecine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

Rouillard, J., « La Révolution tranquille : rupture ou tournant ? », *Revue d'études canadiennes*, vol. 32, nº 4, hiver 1998, p. 23-51.

Roussel, L., *La famille incertaine*, Paris, Odile Jacob, 1989.

Rubel, M., *Marx : critique du marxisme*, Paris, Payot, 2000.

Sack, R.D., *Human Territoriality. Its Theory and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Salmon, A., *La tentation éthique du capitalisme*, Paris, La Découverte, 2007.

Santé Canada, *Pourquoi les Canadiens sont-ils en santé ou pas ?* (2007), [en ligne] www.canada.ca/fr/sante-publique/services/promotion-sante/sante-population/est-determine-sante/pourquoi-canadiens-sont-sante.html#unhealthy.

Sassen, S., *La globalisation. Une sociologie*, Paris, Gallimard, 2009.

Sassen, S. (dir.), *Deciphering the Global. Its Scales, Spaces and Subjects*, New York et Londres, Routledge, 2007.

Sassen, S., *La ville globale. New York, Londres, Tokyo*, Paris, Descartes, 1996 [1991].

Saunders, D., *Du village à la ville. Comment les migrants changent le monde*, Paris, Seuil, 2012.

Schmitt, C., *Le nomos de la terre dans le droit des gens du* Jus Publicum Europaeum, Paris, PUF, 2009 [2001, 1988].

Schnapper, D., *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 2003.

Schnapper, D., *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

Schnapper, D., *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991.

Scholte, J.A., *Globalization : A Critical Introduction*, Londres, Palgrave, 2005 [2000].

Schrecker, C., *La communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Scott, J.C., *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

Scott, J.C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1998.

Scott, J.W., *La citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998 [1996].

Segaud, M., *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Paris, Armand Colin, 2007.

Sennett, R., *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

Servet, J.-M., « La fable du troc », *Dix-huitième siècle*, vol. 26, nº 1, 1994, p.103-115.

Service, E.R., *Primitive Social Organization : An Evolutionary Perspective*, New York, Random House, 1962.

Simiand, F., *Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, Paris, Félix Alcan, 1932.

Simmel, G., *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, Herne, 2007.

Simon, H.A., « A Behavioral Model of Rational Choice », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 69, nº 1, 1955, p. 99-118.

Simonet, G., « Le concept d'adaptation : polysémie interdisciplinaire et implication pour les changements climatiques », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 17, nº 4, 2009, p. 392-401.

Singaravélou, P. (dir.), *Les empires coloniaux. xixe-xxe siècle*, Paris, Seuil, 2013.

Singly, F. de, *L'individualisme est un humanisme*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005.

Sjoberg, G., *The Preindustrial City, Past and Present*, Glencoe, Free Press, 1960.

Sklair, L., *The Transnational Capitalist Class*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2001.

Smith, A., *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations (1776)*, Paris, Gallimard, 1949.

Sowell, T., *Race and Culture : A World View*, New York, Basic Books, 1995.

Sowell, T., « Ethnicity and IQ », dans S. Fraser (dir.), *The Bell Curve Wars : Race, Intelligence and the Future of America*, New York, Basic Books, 1995, p. 70-79.

Steiner, P., *La sociologie économique*, Paris, La Découverte, 2011 [1999].

Steiner, P., *La transplantation d'organes. Un commerce nouveau entre les êtres humains*, Paris, Gallimard, 2010.

Steiner, P., *La sociologie de Durkheim*, 4e éd., Paris, La Découverte, 2005.

Stiglitz, J.E., *La grande fracture : les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer*, Paris, Les liens qui libèrent, 2015.

Storey, D., *Territory. The Claiming of Space*, Londres, Pearson Education, 2001.

Tahon, M.-B., *La famille désinstituée. Introduction à la sociologie de la famille*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1995.

Tassin, É., « La mondialisation contre la globalisation : un point de vue cosmopolitique », *Sociologie et sociétés*, vol. 44, nº 1, 2012, p. 143-166.

Taylor, C., *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011.

Tchakhotine, S., *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1992 [1939].

Testart, A., *Après l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard, 2012.

Thévenet, M., *La culture d'entreprise*, Paris, PUF, 2015.

Thomas, W.I., « Définir la situation (1923) », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 79- 82.

Thomas, W.I., et F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, New York, Knopf, 1927.

Tinel, B., « Karl Marx : l'organisation et l'exploitation du travai », dans J. Allouche (éd.), *Encyclopédie des ressources humaines*, Paris, Vuibert, 2006, p. 1557-1564.

Tisseron, S., « "Résilience" ou la lutte pour la vie », *Le Monde diplomatique*, nº 593, août 2003, p. 21.

Tocqueville, A. de, *De la démocratie en Amérique* (2 vol.), Paris, Gallimard, 1992 [1951].

Todorov, T., *Éloge de l'individu. Essai sur la peinture flamande de la Renaissance*, Paris, Robert Laffont, 2000.

Tönnies, F., *Communauté et Société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, 1977 [1877].

Touraine, A., *Pour la sociologie*, Paris, Seuil, 1974.

Touraine, A., *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

Touraine, A., *La conscience ouvrière*, Paris, Seuil, 1966.

Townsend, P., « Deprivation », *Journal of Social Policy*, vol. 16, nº 2, 1987, p. 125-146.

Townsend, P., *Poverty in the United Kingdom*, Harmondsworth (Middlesex), Penguin, 1979.

Traverso, E., *Le totalitarisme. Le xxe siècle en débat*, Paris, Seuil, 2001.

Tréanton, J.R., « Ville », dans R. Boudon, M. Cherkaoui, P. Besnard et B.P. Lécuyer (dir.), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 2005.

Trémoulinas, A., *Sociologie des changements sociaux*, Paris, La Découverte, 2006.

Tullock, G., *Le marché politique : analyse économique des processus politiques*, Paris, Economica, 1978.

Turcotte, M., *Tendances du capital social au Canada*, Statistiques Canada, 2015, [en ligne] www.statcan.gc.ca/pub/89-652-x/89-652-x2015002-fra.htm.

Turgeon, L., « Les mots pour dire les métissages : jeux et enjeux d'un lexique », *Revue germanique internationale*, vol. 21, 2004, p. 53-69.

Vaillancourt, J.-G., *Mouvement écologiste, énergie et environnement. Essais d'écosociologie*, Montréal, Éditions coopératives Albert-Saint-Martin, 1982.

Vandenberghe, F., « Simmel and Weber as ideal-typical founders of sociology », *Philosophy & Social Criticism*, 1999, vol. 25, nº 4, p. 57-80.

Vandenberghe, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. Tome 1, Marx, Simmel, Weber Lukács*, Paris, La Découverte/MAUSS, 1997.

Vandermotten, C., et J. Vandeburie, *Territorialités et politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, 2005.

Van der Pijl, K., *The Making of an Atlantic Ruling Class*, New York, Verso, 2012.

Veblen, T., *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970 [1899].

Védrine, H., *Le monde au défi*, Paris, Fayard, 2016.

Veltz, P., *Mondialisation, villes et territoires: l'économie d'archipel*, Paris, PUF, 1996.

Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996.

Véron, J., *L'urbanisation du monde*, Paris, La Découverte, 2006.

Verreault, B., et collab., *Tableau statistique canadien*, Québec, Institut de la statistique du Québec, 2017.

Vibert, S., « La référence à la société comme "totalité". Pour un réalisme sociologique de l'être-en-société (sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Société*, nº 26, 2006, p. 79-113.

Vigarello, G., *Le corps redressé*, Paris, Armand Colin, 1978.

Wallerstein, I., *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Wallerstein, I., *Le système du monde du xve siècle à nos jours* (2 vol.), Paris, Flammarion, 1980.

Warren, J.-P., et A. Fortin, *Pratiques et discours de la contre-culture au Québec*, Québec, Septentrion, 2015.

Watkins, P., *Media Crisis*, Paris, L'échappée, 2015.

We Are Social et Hootsuite, 2017, [en ligne] https://wearesocial.com/special-reports/digital-in-2017-global-overview.

Weber, M., *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte/Poche, 2003.

Weber, M., *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

Weber, M., *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 1995 [1971].

Weber, M., *Économie et société dans l'Antiquité*, Paris, La Découverte, 1988.

Weber, M., *Sociologie du droit*, Paris, PUF, 1986 [1919].

Weber, M., *La ville*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982 [1947, 1925].

Weber, M., *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965 [1904-1917]

Weber, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964 [1904].

Wieviorka, M., *Le racisme: une introduction*, Paris, La Découverte/Poche, 1998.

Wilson, W.J., *The Truly Disadvantaged: The Inner City, the Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

Winter, E., *Max Weber et les relations ethniques: du refus du biologisme racial à l'État multinational,* suivi de *Le débat sur « race et société » au premier Congrès de la Société allemande de sociologie (1910)*, Montréal, Presses de l'Université Laval, 2004.

Wirth, L., « Le phénomène urbain comme mode de vie (1938) », dans I. Joseph et Y. Grafmeyer, *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Flammarion, 2004 [1990, 1984, 1979], p. 255-281.

Wolton, D., *Internet et après?*, Paris, Flammarion, 1999.

Zelizer, A.V., *Morals and Markets: The Development of Life Insurance in the United States*, New Brunswick (New Jersey), Transaction, 1983.

Ziegler, J., *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent*, Paris, Fayard, 2002.

Zumthor, P., *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1993.

Note : Les numéros de pages en caractères gras renvoient à la définition principale du mot-clé.

A

B

C

L

M

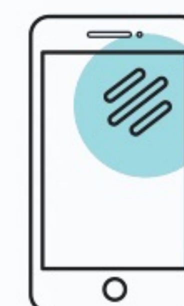
N

O

P



CONNEXION HORS LIGNE



EXPÉRIENCE INTÉGRÉE

espace ERPI

Explorez la matière

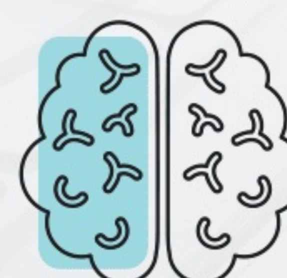
L'espace ERPI, c'est une expérience d'apprentissage intégrée dans un univers interactif stimulant et simple.

Explorez la matière de façon dynamique et motivante afin de mieux réussir votre cours.

erpi.pearson.com



FACILE À UTILISER



ÉTUDE ET RÉVISION SIMPLIFIÉES

VOTRE CODE D'ACCÈS SE TROUVE À LA 1re PAGE.

Pearson ERPI

20817
ISBN 978-2-7613-8924-2
IMPRIMÉ AU CANADA PRINTED IN CANADA
9 782761 389242